زدني علماً

غبريال مارسيل

الخطوط الأولى لفلسفة ملموسة

ترجمة

قزحيا خوري

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الخطوط الأولى

لِفلسفة ملموسة

غبريال مارسيل

الخطوط الأولى

لفلسفة ملموسة

ترجمة

تيزيا خوري

منشورات عويدات

بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٨

مدخل

عبثاً نبحثُ في هذا الكتاب عن أي شيء يشبهُ عرض ما ورائياتٍ منظَّم إنطلاقاً من مركز حيث تُبنى الفكرة بواسطة هبوط آني، وحيث تأخذ على عاتقها، في سلسلة من الخطوات المترابطة عقلياً، اللحاق بمعطيات التجربة المشتركة، هذه التي تنزع منذ ذلك الوقت إلى الظهور كما لو أنه أعيد تأسيسُها، وهمياً تقريباً، عبر جدلية خلاّقة. غير أن هذا لا يعني على أي حال أنني لا أحتفظ في أعماق نفسي بحنين إلى تنظيم مشابه، ولا أنّ الدقة التي يتوصل بها لويس لافيل (Louis Lavelle) مثلاً إلى حبك خيوط مذهبه لا تنتزع اعجابي. لكنني في الوقت نفسه لا أستطيع أن أخفي أن هـذا الاعجاب لا يخلو من بعض الحذر، وأن الحنين المستمر الذي ألاحِظُه أحياناً فيّ لا يَتَوصّل

إلى تبرير نفسه تماماً أمام تفكير لا يجد عناءً في تبيّن أصوله المشكوك فيها قليلاً. بالفعل كيف لا أتعرّف في حاجة التنظيم من جهة إلى هاجس إكمال شبكة الاتصالات التي تربط أفكارنا بعضها ببعض ونقلِها إلى ميدان واحد تُمارَسُ فيه سيطرتنا بسهولة متزايدة، من جهة ثانية إلى الرغبة في جعل فكرنا أكثر فأكثر قابلية للنقل، في أن نراه يتجسّم في كلٍّ يمكننا اعتباره كلنا كما هي الحال بالنسبة لموضوع أو لخاصية معينين. واضحٌ، فضلاً عن ذلك، أننا نأملُ، ونحن نعمل عن طريق التعريفات والنظريات، أن نقضي نهائياً على مركّب النقص الذي ينهشُ العديد من الفلاسفة منذ نصف قرن إزاء تقدّم العلوم الخاصة، الذين نتهمهم بعدم القدرة على مواجهته إلاّ إمّا بمراوحة في البديهيات أو في مناقضات كلها عقيمة، وإمّا بحملات لا تنتهي وسط ضباب ما لا يُضبط.

لكن ألا نُعَرّضُ أنفسنا أغلب الأحيان، عندما ننساقُ وراء إغراء التنظيم، لنسيان أن فلسفةً جديرة بهذا الاسم ليست ممكنةً من دون تعمّقٍ في وضعِنا ككائنات موجودة ومفكّرة، وأننا مُلزَمون بالتساؤل عمّا إذا كان هذا الوضع بالذات يسمح بالفعل الذي به «يزعم الماوراثي أنه ينتقل إلى قلب الكائن أو يعثر على الفعل الأوّلي الذي به يرتبط في الوقت نفسه كائني وكائن العالم»

(لافيل ـ في الفعل، الجزء الأول)؟ فيما يختصُّ بي، أبقى مقتنعاً أن المفارق لا يمكن استيعابه بأي شكل من منظورٍ نتخيل أنفسنا فيه. غير أنّه لا معنى للكلمتين «انتقل» و«عَبَرَ» إن لم تُرَدَّا إلى عمليةٍ من هذا النوع، أياً كانت معقولية الصعيد الذي تتمّ عليه. لا تبدو لي أي خطوة أكثر أهمية ما ورائياً من تلك التي بها أعرِفُ أنني لا أستطيع، من دون تناقض، أن أتصور المطلق مثل مرصدٍ مركزي يُتأمّلُ الكون منه بكليته، بدل أن يُتناوَلَ جزئياً وسطحياً، كما هي الحال مع كل مِنّا. إلا أنني لا أستطيعُ تصوّر وجود مثل هذا المرصد من غير أن أكون مثالياً بشكل ما؛ إنه إذن هذا المفهوم بالذات الذي أكتب على نفسي الكشف عن طابعه التناقضي. يبدو مع ذلك أننا هنا إزاء إحراجٍ حقيقي. بالفعل كيف سيمكنني التحدث عن «وجهة نظري» من دون أن أضعها في مواجهة «وجهة النظر المطلقة» هذه التي أعلنت لتوّي أنها لا تُعْقَل؟ سيّما يجب الإجابة ببساطة أن فكرة تنظيمٍ حقيقي للعالم، كما تنكشف لمشاهدٍ يحتلُّ موقعاً مميَّزاً أو يتمتع بمجموعة فضلى من الشروط البصرية، يتطلبها واقعُ معرفة أنَّ هذا العالم أُعطي لِي في الأصل وفق منظورٍ هو منظوري ولا شيء غير منظوري ـ من غير أن يتوجّبَ الاستنتاجُ من هنا بأي شكلٍ من الأشكال أن هذه الفكرة تُعبِّر أو تجسِّدُ أنواع الرتب في الكائن التي يبدو أن المذاهب العقلانية الكبرى تضعها على

طريقة المراسيم. ربّما ـ وهذا فعلاً هنا أحد الدوافع الرئيسية الذي سنراه في التأملات التي تلي ـ ربّما ليس أبداً عبر هذه الطريق لفكر أزيلت ذاتيته أُتيحَ لنا، لا أقول حتىّ ولوج فلكٍ جديرٍ بأن يسمّى ما ورائياً، بل أن نكوِّن فكرةً عنه فينا. وليست بنظري بسيطةً قيمة كقيمةِ كارل ياسبرز (Karl Yaspers) مثلاً الذي أدرك، بعد كيركغادر (Kier Kegaard) وأيضاً بعد هايدغر (Heidegger) دون شك، أن الوجود (بالأحرى المفارقة) لا يمكن معرفته أو حتى استدعاؤه إلاّ ما وراء حقل فكرٍ يعمل إجمالاً بالمعالم في أراضي عالَم موضوعي.

لا شك، لا عمل أفضل من أن أستعيد هنا، مع بعض الشرح المتفرّق، النص غير المنشور لبحث قمت بهِ للاتحاد من أجل الحقيقة بعد قليلٍ من نشر «اليوميات الماورائية»، أي في وقتٍ لم أكن تعرّفت فيه على الفلسفة الوجودية بعد. كنتُ أُخاطِبُ أذهاناً معظمها عنصرية، وأعتبرُ نفسي بالتالي معنياً بتحديد موقفي بالنسبة لموقف ليون برونشفيك (Léon Brunschvig) الذي كان نشرَ قبل ذلك بقليل مؤلفه الضخم «تقدم الوعى».

«الأيمان أو التحقّق، الخيارُ لا مفرّ منه. إننا نلعبُ على الشكل الخارجي للكلام عندما نجعل من الكفر هالةً سلبية.

فالكفر عنـد الفيلسوف فضيلة إيجـابية، مثـل الشجاعـة عند الجندي» (تقدّم الوعي، ص ٧٨٥). لهذه العبارة الفضل الكبير جداً في إزالة كلّ التباسٍ. الأيمان أو التحقق بعبارة أخرى، نرغبُ، بنوع من التعصب الجذري، الواعي تماماً على أي حال، في أن نُنكِرَ لصالح الجوهر الفرد، المتصوّر كذاتيةٍ لا متنـاهية من التفكير، كـل حق مُـوَاطنيـة غـير التجـريبي أوالاجتماعي لصيغة التأكيد التي تعبّر «الأنا أعتقد» عنها.

لا أعتقد أنني مخطئ عندما أقـولُ إن نوعَ ردة الفعـل الحيوية الذي أحدثته هذه الرغبة فيّ كان في أساس كل تطوّر فكري. ـ ردة فعل شاملة ـ رفض ـ ردّ، ليس من السهل تعيين طبيعته. قد نستطيع ربّما تشبيهه بذلك الذي يقع عندما نسْعَى إلى تذكر اسمٍ منسيّ، ويُذكر أمامنا واحدٌ نعرف يقيناً أنه «ليس هو».

«إله انطلاقاً من هذا الرفض الأصلي بدت لي المثالية كلّها شيئاً فشيئاً مذهباً «لا يلتصق»، لا يرْغب فضلاً عن ذلك في «الالتصاق»، أكثر من ذلـك، يرغب في «ألاّ يلتصق»، لكن بالعكس يتطلع إلى مفارقة المسـائل الحيـوية، أي بـرأيي إلى تجنبها، مع احتمال تلوين بعض الانكارات: إنكار الله، إنكار العناية، إنكار الخلود، عن طريق تمويهها بواسطة بعض الألفاظ

الرنانة: نظام أخلاقي، روحانية، أبدية.

«وتسير هذه المقاومةِ العنيدة مع اليقين الثقيل، إذا تجرأت على قول هذا، الذي تفرض بعضُ أرفعِ التجاربِ الإنسانية إمّا فهْمهُ، وإمّا على الأقل طرحَ شيءٍ ما يتخطّى كل تحققٍ ممكن: لتثبيت الأفكار، سأذكر فقط الحب والعبادة، ولا يترك نفسه يُدرك من هذه الخطوات التقريبية التي فيها تتوزع بالعكس كل عملية تحقّق.

«لكن هناك شيءٌ آخر: عندما أُعلن أن تأكيداً ما يمكن البرهانُ عليه، فإني أفرض بهذا الاعلان بالذات عدداً من الشروط الكلية قانوناً، أي المعروفة على أنها طبيعية، على أنها تجد مكانها عند كل ذات قابلة لأن تُصْدِر أحكاماً مقبولة. أصِلُ من هنا إلى فكرة ذاتٍ أزيلت ذاتيتها، معنى القول أن على «أ» أن يكون بإمكانها الحلول محل «ب»، ما دامت تحمل نفس التجهيزات التي ترعى كل تجربة مقبولة. نحن هنا في ميدان يجوز فيه التعميم، وتجدر الإشارة إلى الصلة القائمة بين هذه الخاصية للفكر الموضوعي القابلة للتعميم جوهرياً ومفهوم الديمقراطية الذي يبدو فعلاً أنه ترسّخ في الأذهان بقدر ما كان العلم الوضعي تزداد سيطرته على الأذهان.

«لكن إذا تركّز الانتباه حول الظروف الطبيعية للتجربة،

فستبدو هذه كَتَبَلْوُرٍ مسلّمة. إذا كان واضحاً أنه حيثما يوجد تجربة موضوعية، يجوز وضعُ شروطٍ طبيعية لإدراك الموضوع ـ لا نرى بأيِ حقٍ نستطيع أن ننفي أن يكون هناك، إن من هذا الجانب كمستوى التجربة الموضوعية هذا أو من الجانب الآخر، أصعدةٌ أخرى لا تعود فيها هذه المسلّمة قابلةً للتطبيق. يفقد هذا المفهوم، في نطاق التقييم أو الخلق الجمالي، كل معنى: هذا العمل الموسيقي مثلاً يبدو لجاري فوضى صوتية خالصة، أميّزُ فيه بالعكس ترتيباً يفوته: أيجب القول أن أحدنا هو في ظروف طبيعية للتجربة، الآخر لا؟ تكون تلك بكل تأكيد طريقةً غير ملائمة للتعبير. يكون من الأفضل القول مثلاً إنني انسجمت بشكل ما مع هذا العمل بينما لم ينسجم جاري. لكن هوذا ما يكفي للبرهان على أنه يوجد ميادين حيث يمكن أن يُعرَف فيها ترتيب، أي معقولية، بواسطة ظروف غير قابلة للتخصيص نوعاً ما لأنها لازمةٌ للذات نفسها على أساسِ أنها تجربةٌ حيةٌ، لا تستطيع من حيث ماهيتها أن تعكس نفسها كليّاً.

«هناك أسبابٌ عديدة للاعتقاد بأنه إنما انطلاقاً من اعتبارات من هذا النوع يمكننا أن نأمل بإلقاء بعض الضوء على مسألة المعجزة. لا نرى أنه يكون مستحيلاً تصوّرُ بعض

الكائنات التي تحقق مجموعة من الظروف الروحية من شأنها أن تغير طريقة إدراكها للواقع، بلا شك حتى يجب المضي أبعد من ذلك، لأن الارتباط بين شكل الإدراك وبين الشيء المدرك وثيقٌ قدر الامكان. يُمكنُ أن ننقاد إلى القبول بأنه تقع حول هذه الكائنات أحداثٌ فيها من منظور التجربة المشتركة درجة قصوى من الااحتمالية. من الطبيعي فضلاً عن ذلك أنه، من المنظور الديني، لا يمكن اطلاقاً فصل هذه الأحداث عن المعنى الذي تعطيه لمن تَحْدُثَ لهم وما من خطأ أكبر من أن ننظر إلى هذه الأحداث على أنها مرتبطة بعدياً واعتباطياً بالنسبة للذهن بمادةٍ تاريخيةٍ لا معنى لها بذاتها.

«لا يعود بإمكاننا، من هذا المنظور، الاكتفاء بالقول مع التجريبية التقليدية إن التجربة هي التي تفصل هنا كما في المواضع الأخرى، إذ إنه يجب معرفة أي تجربة عليها أن تفصل، وكيف يفترض، إذا جاز لنا القول، أن تكون الخصائص الداخلية لهذه التجربة. يجب بالطبع ألاّ نُخفِيَ الخطورة التي تترتب عن هذا الموقف. يجب أن يوجد هنا كما في المواضع الأخرى محاور إسناد. لكن هذه المحاور ليست غالباً محاور فكرٍ أو عقل ملازم للتجربة المشتركة، يفترض، إذا جاز القول، أن نكون داخل عالَم مميَّز تقع فيه هذه الأحداث حتى نستطيع تمييزها، تقييمها،

تخصيصها. على هذا الأساس لا يمكن إلاّ للكنيسة أن تتعرف عليها وتثبت المعجزة. وهذا بقدر ما يكون بالإمكان ارجاعها إلى التجسيد الذي هو شهادة قريبة وبعيدة عليها، وتقريباً جزءاً مشعاً منها.

أن نذكر هنا دور الكنيسة، هذا يعني الرجوع إلى متّحدٍ فعلي، وتقريباً إلى كلّي موجود، لا يمكن، بالتأكيد، تمثيله بأي شكل من الأشكال بالجوهر الفرد الذي كانوا يحدثوننا عنه للتو. يرى برونشفيك (Brunchvig) في واقعٍ كوني باستطاعتي التفاهم مع جاري، حول حسابات مثلاً، أصْلَ وحتىّ ضمانة مشاركةٍ روحيةٍ حقيقيّةٍ. لكن يخشى ألاّ ينسجم التفكير هنا مع التجربة للكشف عن الطابع الخيالي لهذا الرجاء. في الواقع ليس هناك مشاركة، فعلية في حالة من هذا النوع، لسبب بسيط هو أننا لسنا هنا إزاء أي تعدّدية حقيقية، أي تمييز يُعْرَفُ على أنه كذلك. لسنا سوى إزاء شكل مُعَبَّر عنه لتوافق الفكر مع نفسه، كما ألاحظه عندما أجري اختباراً لعملية حسابية وأدرك صحتها. لا تصبح المشاركة ممكنة إلاّ اعتباراً من الأوان الذي تدرِك الكائنات تبادلياً أنها مختلفة، أنها موجودة معاً في اختلافها نفسه.

ربما يجب الاستشهاد هنا بتجارب جد متواضعة، جد

مباشرة، أخطأت الفلسفة كثيراً، سواءً باحتقارها لأنها تبدو لها مبتذلة، أو بعقلنتها عن غير حقّ، بحيث تُطبّقُ عليها قوانينها التقليدية. نستطيع القول، ونحن نقف بالطبع إلى جانب الدين بحصر المعنى، إن هذا الكلي هو وعي الاشتراك مجتمعين في نوع من المغامرة الوحيدة، في نوع من السر المركزي غير المنقسم للمصير الإنساني. إن ما يقربني من كائنٍ ما، ما يربطني فعلياً به، ليس أبداً أن أعرف أنه باستطاعته التحقق من جمع أو من قسمة قمت بهما لحسابي، بل هو بالأحرى التفكير بأنه اجتاز مثلي عدداً من الاختبارات، تَعَرّضَ لنفس الأخطاء، كانت له طفولة، سبق وأُحِبَّ، كائنات أخرى عطفت عليه ورجت منه،وأن أفكرَ أيضاً أنه مدعوٌ للتألم، للغروب، للموت. ترتبط هذه المشاركة، إذا أردنا ذلك، بتجربة الضعف، لكن هذا الضعف يبدّل طبيعته عندما يعقل كمصير. يبدو لي بيقين كليّ أنه هكذا فقط يمكن إعطاء مضمونٍ لكلمة «أخوّة»، التي حَرّفَتْها العقلانية تماماً عندما أدخلت في العلاقات الإنسانية عنصر تجريدٍ يزيل ذاتية الكائنات، والتي تشكل الفلسفة الديموقراطية أو العلمانية التي هي تعبيرٌ منحطٌ عنها، تشويهاً، تحريفاً تاماً للفكر الإنجيلي الذي يبقي روح التجريد غريبة بصورةٍ جذريةٍ عنه. نشير إلى أنه، من هذا المنظور، نأخذ فكرة الأبوة الإلهية، التي يرى فيها برونشفيك بصمة تجسيم صبياني،

تأخذ بالعكس قيمة سامية، لأنه بالنسبة إليها تصبح معقولةً المشاركةُ الإنسانية الحقيقية، الفعلية، مشاركةٌ في الكائن الذي، عكس ذلك، يُجرَّدُ، في الفلسفة العقلانية أياً كانت هذه الفلسفة، حتى يصبح مجرّد هيكل عظمي منطقي، خط إمكانيات».

بلا شك لم أشِرْ بوضوحٍ كافٍ، في هذا البحث للاتحاد من أجل الحقيقة، إلى أن هذه المشاركة، هذا الكلي الحي لا يُفارق حتى الآن النظام الطبيعي بحصر المعنى. يجب أن أُظهر بدقة كيف أنّها تشكل، في الطبيعة الإنسانية ذاتها القطاع الذي يمكن أن تندمج فيه حياةٌ دينيةٌ حقيقية، حياةُ نعمة، بالطبع بواسطة مبادرات يكمن مبدأها خارج امكانياتنا نحن، إراداتنا نحن. لكن بالعكس، إذا جُرِّدت تنظيمياً هذه الأسس المحسوسة، كما هي الحال مع كلِ فلسفة ترى أن تكوِّن نفسها حول الفكر عامة، أي ذهنٍ أزيلت ذاتيته ـ يصبح، بالخطوة نفسها، الواقع الديني ذاته غير معقولٍ، ولا يبقى من حيلة سوى إخضاعه لتحليل باخسٍ تنظيمياً، موجّهٍ أحياناً في اتجاه علم نفس مرضي فرويدياً كان أم لا، وأحياناً في اتجاه سوسيولوجيا تبدو محكومة بأن تخلط تنظيمياً بين التحت ـ فردي والفوق فردي وتجد اليوم تطبيقاتها الأقل عرضة للنقاش بالضبط حيث الوعي الديني مخضَعٌ للصمت ومختنق منهجياً.

لكن، ألا يفوتنا الاعتراضُ، بأنه باسم الدين إنما يلاحق هذا «الوعي الديني»: ألا نقتصرُ على تجنب المشكلة عندما نُعلن أن أحدهما حقيقي بينما الآخر مزيّف؟ من دون حتى العودة إلى تمييز برفسون بين المغلق والمفتوح، الذي يأخذ مع ذلك، في وضع العالم الحالي، معناه التام، علينا بالإجابة أنه لا يمكننا بالفعل الاقلاع، لا أقول فقط عن إقامة تعارض مشابه، بل أيضاً عن التأكيد أنه مبنيٌّ في الكائن نفسه ـ من دون أن نحوِّل، بالفعل نفسه، الوجود الإنساني إلى حلم متقلب وشبيه بالصور التي يولّدها الهذيان، من دون أن نبرّر بالتالي كل فرارٍ وكل جحود. ويكمن ربّما الرأي المعاكس الوحيد الإيجابي والأكيد إزاء هول الأوقات التي يعيشها والذي لا اسم له، في مجرّد كون الاستشهاد اسْتَعَادَ بنظر كل العقول الصادقة، وكل البشر ذوي الإرادة الخيرة قيمته التقليدية كشهادة، أو حتى بصورة أدق كدليل خلّاق.

في الختام، قد تشكّل المناقضة التي تعبّر عن ذاتها في تقريب هاتين الكلمتين، موضوع المؤلف الحالي الأساسي. نعبّر عنها بدقة تقريبية على الأقل عندما نقول إن إرادة فهمها كفعل، أو أيضاً كنشاط منتج تَسْتَمِدُّ أصولها من الأنا نفسها إنما هي خطأ كلي بخصوص ماهية الخلق.

نكشف، في انطلاق كل خلق مرئياً كان أم لا، نفس الحضور، وسأضيف، نفس الإخطار من الكائن إلى النفس التي يقلدها، بل أيضاً الفعل، المماثل في تخصيصاته غير المحدودة، الذي به تشهد النفس على هذا الحضور عينه الذي باستطاعتها أيضاً إنكاره أو إلغاؤه، بقدر ما هي نفسٌ، أي حرية.

يتوجب على كل فردٍ، على عتبة سراديب[1] الأموات التي قد تنغلق علينا في مهلة قصيرة، أن يحاول التذكّر أنه أساساً نفس قوى الأمانة الخلاّقة هي التي، في أوقات سعيدة أكثر، تركّزت حول الهندسة المعمارية، الموسيقى، القصائد، وهي التي ستسلّح غداً الإرادات العاتية لهؤلاء الذين يرفضون أن يتركوا إنكار الإنسان للإنسان يستنفد فيهم ومن حولهم، أي بعمقٍ أكثر الأقل من إنساني يَستنفِدُ الأكثر من إنساني.

---

(١) كُتب هذا المدخل في مطلع عام ١٩٣٩، خلال «الحرب الغريبة»، أو حتى ربما في نهاية عام ١٩٣٩.

الكائنُ المتجسِّد
سمةٌ مركزيةٌ للتفكيرِ الماورائي

كنتُ أتنزّهُ منذ أسابيع في اللوكسمبورغ، أَسْتَعْرِضُ عدداً من الموضوعات الفكرية المألوفة لدي، وكان يبدو لي أنني كنت اتسكّع عقلياً في إحدى هذه الحدائق غير المعتنى بها، حيث كل شيء ملبّد، مدعوس، حيث لا زاوية هناك للاكتشاف أو للحلم. إنه انطباع بشع، لكن، أعترفُ بذلك مألوف بالنسبة لي. تبادرت عندئذ إلى ذهني كلمة «Stale» الإنكليزية ـ هذه الكلمة التي لا تُتَرْجَمُ تقريباً والتي تنطبق بصورة خاصة على الخبز البائت، وأيضاً على كلّ ما هو مكرّر وأشبه بالمزنخ بفعل الزمان. حالاً، أَخَذَتْ، بفضل هذه الكلمة، التجربةُ التي أمرُّ بها جسداً، أصبحت موضوع تفكيره، وعندئذ، تحررتُ منها، بصورةٍ شبه سحرية، عثرت على دافعٍ غالباً ما استوقفني،

لكنني لم أستطع أبداً سبر غوره وهو يحتفظ من هنا بنداوةٍ خاصة. . . إن شعور (Staleness) هذا لا يحدث إلاّ في مناطق الفكر الراكدة. فالخامِدُ يطابق المكرّر، ويبدو، هنا كما في العالم الحسي، إن الركود يولِّد بداية عفونة. ما من شيءٍ أقلُّ إدراكاً، ما من شيءٍ أقلّ مضى من المنظور العقلي المحض، فالمبدأ الوحيد السام، بالنسبة لعقلاني، هو الخطأ - يمتعض كثيراً في تعقله، ويتساءل حول إمكانية إدراكه. لكن هنا شيء آخر مختلفٌ تماماً، تكشفه لنا التجربة ويجب محاولة إيضاحه. أستطيع القول، أعتقد ذلك، من دون مبالغة، إن كل جهدي الفلسفي يمكن تحديده كنازعٍ نحو إنتاجٍ - أنفر من استخدام هذه العبارة الفيزيائية - تياراتٍ تتولّد الحياة بها من جديد في بعض مناطق الفكر التي كانت تبدو متروكةً للخمود وكما لو أنها معرّضةً للتفكك. من هنا الأهمية الفائقة للحدث، حتى الداخلي المحض، حتى حيث يكون مستحيلاً ربطه بظرفٍ موضوعي ومحدّد. سَنَحَتْ لي الفرصةُ مراراً لتسجيل أهمية اللقاء الماورائية، بعيداً جداً عن أن أرى فيه مع العقلاني مجرّد عطف عرضي، لكنني لم ألاحظ أبداً حتى هذا اليوم أنه يمكن أن تحدث لقاءاتٌ على صعيد الفكر نفسه. التقاءُ شخصٍ ما لا يغني فقط تقاطعه، هو أن تكون لحظة على الأقل بجانبه؛ إنه، سأستعمل كلمة سيكون عليّ استعمالها أكثر من مرة، تحاضرٌ. هناك العديد

من الأفكار نحاذيها من غير أن نلتقيها فعلاً، من غير أن تنكشفِ لنا، من غير أن تكون حاضرةً لنا، وأضيف، من غير أن نستسلم لها. أنْ نلتقي حقاً بإحدى هذه الأفكار، فهذا حدثٌ ليس بدون شك، لمن يهتم بعمق الأمور، بفعل الصدفة، حدثٌ محضَرٌ كاللقاءات المرئية - إنما مع ذلك تصاحبه إحدى هذه الصدمات التي ترقّم نوعاً ما حياة النفس.

يُفْتَرَضُ المُضي بهذه التأملات أبعد من ذلك بكثير. لن تأخذ معناها الكامل إلاّ في نهاية بحثي، غير أنها تستطيع، على ما أعتقد، منذ الآن أن توجُه ذهنكم نحو فلسفةٍ ملموسةٍ تَحْذَرُ كلياً إنْ الكلَّ المُعَدّ وإنْ ما أُزيلت ذاتيته، فلسفةٍ تضع نصب عينيها دائماً إعادةَ ترتيب الحبال التي يبدو أن أيديولوجية ما، بالعكس، أخذت على عاتقها أن تخلّ بها أينما استطاعت ذلك. لا أجهل النَفَسَ البرغسوني بعض الشيء لهذه التصريحات، بيد أنه يجب أن نُدخِل هنا بعض الفروقات الدقيقة. يجب التمييز بين البرغسونية كنظام وبين البرغسونية كطريقة تفكير، ولن أنضمّ إلى صفوفها بلا صعوبات إلاّ إذا أُخِذَتْ في الحالة الثانية. ففيها - من حيث هي مسعى، بحثٌ خلاّق - على الأقل ما يقترب، حتى لا نقول يحيط، من حياة العقل المحسوسة. سأبيِّن بطيبة خاطرٍ هنا أن خطأ النظام يكمن في أنه - بدل أن

يتناول بودٍّ العقلَ ويتحد نوعاً ما به ـ لا يقدّم سوى مخطط له معقلن هو الآخر ولا يمكن ردّ العقل إلى هذا المخطط إلّا إذا خلطنا بينه وبين نتاجه. باختصار، ليس التمييز الأساسي هنا، على ما أعتقد، التمييز بين العقل والغريزة أو الحدس حتى؛ إنه ذلك الذي يسمح بأن نقابل نوعاً ما الفكر العاقل بالفكر المعقول.

فلسفة ملموسة هي فلسفة الفكر العاقل، لا يمكن أن تتكوّن إلّا بواسطة نوع من البهلوانية الخطيرة والدائمة. أعلم سلفاً أنه فيما يلي سيكون التعبير، المصطلحات مخططة دائماً. سأسعى على قدر قواي إلى أن أساعِدَ أنا نفسي القارىء على أن يجري التقويم الداخلي للنظرة الذي سيسمح له، آمل ذلك، بالدخول إلى ما وراء الكلمات الناقصة التي سأرى نفسي مجبراً على استخدامها على مضض.

فليكن، مع ذلك، معلوماً ـ وهذا لقطع الطريق فوراً على أي سوء فهم محتمل خطيرٍ جداً ـ أنّ هذه الفلسفة للفكر العاقل لا تشترك بشيءٍ مع مثاليةٍ ذاتية، إنها حتى، بمعنى ما، عكسها؛ فالفكر العاقل، بالنسبة لي كما بالنسبة لموريس بلونديل (Maurice Blondel) لا يتكوّن إلّا بنوع من التمويل المستمر يؤمنه اتصاله المتواصل مع الكائن نفسه؛ هذا الاتصال، بإمكان

الفكر العاقل لا أن يقطعه طبعاً، بل أن يلغيه ذهنياً؛ إلاّ أنه، بقدر ما يسترسل في هذا الوهم، فهو يجازف ليس فقط بإزالة نسيجه الحي فعلاً، بل أيضاً بالانزلاق نحو أسوأ عبادات الذات.

إن اكتشاف نقطة انطلاق لا يشكل إلاّ ظاهرياً الخطوة الأولية للبحث الفلسفي أياً كان هذا البحث. لا يسعنا أن نذكر بعنف بأنه يوجد تناقض مطلق بين نقطة الانطلاق هذه أياً كانت وبين نموذج الغائية الذي به يُحَدَّدُ فكر الفيلسوف. قبل أن أبدأ البحث عن نقطة انطلاق، عليّ أن أتساءل أولاً بكل الوضوح الممكن، إلى أين أنا متجه.

من البديهي، مثلاً، أنه إذا كان طموحي أن أكوِّنَ نظاماً دولياً تكون عناصره مرتبطة ببعضها بنوع من الترابط الجدلي الدقيق قدر الإمكان، يكون هناك مجالٌ بالنسبة لي للبحث عن مبدأ ثابت «منطقياً» ـ بعبارة أخرى مبدأ لا يمكن أن يُشَكَّ به من غير تناقض.

بالفعل، لقد تبيّن لي، على قدر ما كان جهدي الفلسفي يدرك نفسه بوضوح أكثر، أنه لم يكن ينزع نحو تنظيم من هذا القبيل ـ وذلك بالرغم من أنّ بناءات الفلسفة المابعد كانطية أثّرت فيّ بشكل عجيب. لكن في الوقت نفسه، كانت هناك

مسألة تلازمني باستمرار كيف التوصل إلى أن أدمج فعلياً في نظام معقول تجربتي من حيث هي تجربتي، مع الخصائص التي تتخذها في «الزمان والمكان»، مع مميزاتها وحتى نواقصها. هذه النواقص التي إلى حد ما تجعلها ما هي. وبقدر ما كان تفكيري يتركز حول هذا الموضوع، كان يبدو لي بوضوح أكثر أن هذا الدمج لا يمكن تحقيقه، ولا حتى محاولة ذلك؛ وكان عليّ الوصول انطلاقاً من هنا، من جهة إلى أن أفتح في أعماق نفسي دعوى حقيقية حيث تُطرَحُ للمناقشة قيمة فكرة نظام معقول، قيمته لا المثالية، بل الواقعية، الماورائية؛ من جهة أخرى، وبتلازم، إلى التساؤل بقلق أكثر فأكثر حول البنية الباطنية للتجربة، لتجربتي، المأخوذة ليس فقط في مضمونها، بل في صفتها، في كائنها كتجربة. منذ الآن، تحوّل بعمق اتجاهُ بحثي الفلسفي كلِّه. فالعمل الذي، في الأساس، استطاع أن يبدو لي كحججٍ واهية مُعَدَّة لأن تسمح لي بإشادة بناءٍ ما، أَخَذَ بنظري قيمةً، أهميةً جوهرية، لم يعد الأمرُ في أن نبني بقدر ما هو في أن نحفر؛ أجل، فالعمل الفلسفي الرئيسي كان يتحدّد بالنسبة لي بما يشبه الحفر أكثر منه بالأحرى بما يشبه البناء. بقدر ما كنت أحاول تعميق تجربتي، الكشف عن المعنى الغامض نوعاً ما لهاتين الكلمتين، بقدر ما كانت تبدو لي فكرة جسمٍ للفكر سيكوِّن نظامي، سأسميه نظامي، غير مقبولة؛ فالادعاء بحصر

الكون في مجموعة من الصيغ المترابطة بشكل دقيق نسبياً كان يبدو لي مثيراً للسخرية؛ ثم خاصة، أصرُّ على هذا، كان تفكيري النقدي يهاجم العلاقة المفترضة بين النظام وبين من يعتبر نفسه مخترعه أو مالكه الشرعي. ليس بالحقيقة في العالم شيءٌ أقلُّ استحقاقاً للشهادة من الفلسفة، لا شيء يتركنا نتملكه أقلّ من الفلسفة. نشير بالضبط، على ما أعتقد، بعد شوبنهاور (Schopenhauer) ونيتشه، إلى أن التعليم الفلسفي لعب هنا غالباً، خاصةً في ألمانيا، دوراً مشؤوماً. ماركة معينة لها حقوقٌ لا تقبل التقادم. فلنُشر هنا أيضاً إلى أنه ما من ميدان تكون فيه إمكانية ترك بصمات، تأثيرات ـ توافقات أو اختلافات آنية ـ أقلّ من هذا الميدان. ليست هذه صعوبةُ واقعٍ فقط، بل شبه استحالة فيها يجوز أيضاً. بقدر ما يكون الفكر حقيقياً أكثر بقدر ما تقل إمكانية وضع انسياقه التاريخي، أو بصورة أدق رسم محدثاته التاريخية التي تَكَوَّنَ بفضلها. يمكن لجملة بسيطة عُثِرَ عليها صدفةً، أن تكون بالنسبة لذهنٍ خصب نقطة إشعالٍ أو بلورةٍ لمجموعةٍ كاملةٍ من التأملات المعقدة جداً. وتكفي هذه الملاحظة البسيطة جداً لتُفهم لماذا كلمة «فلسفتي» لا معنى لها عند اللزوم.

إن بحثاً من النوع الذي أصبو إليه الآن سيكون خاضعاً

لنوع من الالتزام ليس من السهل على أي حال صياغته؛ لا يكفي القول إنه نذر أمانة للتجربة، تُظهِر لنا دراسةُ الفلاسفة التجريبيين إلى أي حدٍ كلمة التجربة هذه هي غير دقيقة ومتغيرة. فالفلسفة، هي فعلاً طريقةٌ ما لتَعْرِف التجربةُ نفسها، لتُدرِك نفسها ـ لكن على أي صعيد من نفسها ـ وكيف ستُحَدَّدُ هذه المرتبة، كيف ستنتظم؟ سأكتفي بالقول إنه يجب تمييز درجاتٍ ليس فقط في التفسير، بل في الألفة مع النفس ومع الطموح ـ مع الكون ذاته ـ.

يلزمنا، مع بدء هذا التقصّي، وضعُ ثابتٍ، لا منطقي أو عقلاني، بل وجودي؛ إذا لم يكن الوجود في الأصل، فلن يكون في أي مكانٍ آخر؛ ليس هناك، على ما أظن، انتقالٌ إلى الوجود لا يكون مواراة أو غشّاً.

تَفرِضُ نفسها هنا ملاحظةٌ تمهيديةٌ ذات طبيعة عامة تماماً أُعلِّقُ عليها أهمية كبرى؛ من الملائم، على ما أظنّ، وضعها في حاشية كل فلسفة وجودية. إن جُمَلاً من نوع: «لا شيء موجودٌ»، «ربّما لا يوجد شيءٌ»، «ربّما ليس صحيحاً أن نقول أو ان نقبل بأن شيئاً ما موجودٌ»، يجب أن تُعتبَر، لا دون شك كمتناقضة جوهرياً، بل كجوفاء فعلاً، كفارغة من أية دلالة. لا أستطيع بالفعل أن أُنكِر على «كل الأشياء» صفة الموجودة

(أستخدم هنا عمداً عبارةً غامضةً قدر الإمكان) إلاّ باسم فكرة ما عن الوجود؛ فكرة هي هنـا من حيث التحديـد من غير مضمون، دون قدرة تطبيق فعلية. لا تقدّم هذه الأفكار ظاهر معنى إلاّ لأني حذرٌ في ألاّ أوضّح فكرة الوجود التي لا يمكن تخصيصها فعلاً، والتي باسمها أنكر الوجود على هذا وذاك وعلى أي كان.

أن نقول «شيءٌ ما موجودٌ»، هو إذن فقط أن نضع من حيث المبدأ أن لا معنى لإنكاره، إن هذا الإنكار شفهيٌ محض، إنه تعميمٌ لا شرعي تماماً من الجمل المباحة، لكن الخاصة، مثال: «أ» غير موجودة، أو: من الممكن ألاّ تكون «أ» موجودة.

والآن هل هناك موجودٌ متميزٌ لا يمكن أن ننكر عليه هذه الصفة من دون تناقض، من دون خَلفٍ على الأقل؟ باعتبار أن اللامعنى والخلف يختلطان، على ما يبدو.

يُغريني كثيراً أن أُصرِّحَ أن هذا الموجود ـ النموذج، هو أنا نفسي؛ لكن هذا لا يمكن قبوله من غير التباساتٍ كثيرة. إذا أنا نفسي هي ـ أو أنا ـ مأخوذة هنا كذات، كحقيقة ـ ذاتٍ، إذا أنا، في أنا موجود، متماثلةً مع الأنا نفسي التي هي حقيقة ـ ذات، فهذه الجملة لا تنجح، على ما يبدو، في الامتحان. لا

نرى ما هي الضمانات التي تقدّمها، أي عناوين صحة. إذا كان ممكناً الإبقاء على تأكيد أنا موجودٌ، فذلك من زاوية وحدته التي لا تتفكك، من حيث إنه يعبّر بطريقة لا حرة فحسب، بل أيضاً غير أمينة إلى حدّ ما، عن معطى أصلي هو ليس أنا أفكر، ولا حتى أنا أعيش، بل أنا أختبر، ويجب أن نأخذ هنا هذه الكلمة في غموضها الأقصى. إن اللغة الألمانية هي هنا مطابقة أكثر بكثير من لغتنا: (Ieh erlebe)، لكن مأخوذة مرة أخرى بمعناها الدون ـ استدلالي، وبالتالي إلى هذا الجانب من السؤال (Wer erlelet)؟ والجواب (Ieh erlebe) (مستتر: (Mieht Du)، أو (Ieh erlebe) إلى درجة حيث هذا (Ieh erlebe ـ (Mieht Er) لا يتميّز عن الـ (Es erlebet in wir)، ترجمة أخرى لا نعرفها إذا كانت أفضل أم لا، وتدخل، من حيث التحديد، تعددية من التحديدات في وحدة مباشرة لا يبدو أنها تحملها.

لا نستطيع طبعاً الوقوف هنا، أي عند هذه الملاحظة لمنعوتٍ ما لا يمكنه على أي حال أن يُطرَحَ على هذا الأساس إلاّ بواسطة عملية تأمل. وهنا أريد أن أكون واضحاً قدر المستطاع، ليس الأمر سهلاً حيث يجب أن نحفر نوعاً ما تحت التجربة، لكن من دون أن نفقد الاتصال بها.

بالتأكيد أستطيع ـ بفعل تجريد مقصود ـ أن أدرك نفسي

كحاسٍ خالصٍ، أستطيع حتى انطلاقاً من هنا الاستنتاج بأنني كائنٌ (Je suis)، على الطريقة الديكارتية. غير أنني عندما أقول: أنا موجود (J'existe) أقصد بلا شك شيئاً إضافياً، أقصد بغموض ـهذا الواقع في أنني لست موجوداً فقط لنفسي، بل إنني أظهر لنفسي ـ من الأنسب القول إنني ظُهورٌ؛ فالبادئة «ex»، في «exister»، من حيث إنها تترجم حركة نحو الخارج، ومن حيث كونها نزعة نابذة، ذات أهمية قصوى هنا. أنا موجودٌ (J'existe): هذا يعني أنه لديّ ما يجعلني أُعْرَفُ أو يُتَعَرَّفُ عليّ سواءٌ من قبل الغير، وسواءٌ من قبل نفسي بفعل كوني أُظهِرُ لنفسي غيريةً مستعارة؛ وكل هذا لا يمكن فَصلُه من واقع «أن هناك جسدي». سأعبّر، في الوقت الحاضر، بطريقة أرجوها عمداً، أريدها رخوةً تماماً، كما أفعل عندما أقول: هناك جسدي.. سأتحدث أيضاً عن نوعٍ من حضور جسدي أنا لي، به يأخذ بالنسبة لي فعلِ الوجود قواماً، يصبح من دونه فارغاً. حضورُ جسدي لي: أركّز فكري حول هذه الكلمات، وحالاً أتعثر فيها. ألا تقتضي الازدواجية بيني وبين جسدي، خارجانية أحدِهما بالنسبة للآخر؟ لكن هذه الخارجانية، أنستطيع تأكيدها شرعياً؟ هل لهذا التأكيد دلالة واضحة، يمكن تحديدها؟ شيءٌ ما في داخلي يسأل: ألا يُفترضُ بي بالأحرى التحدث عن حضور الجسم لنفسه؟ لكن حالاً يُستبعدُ هذا الاحتمال: هل

يتضمّن جسمي المأخوذ فيزيائياً نفساً ما؟ يبدو طبعاً أنه لا.

وها أننا، انطلاقاً من هنا، في ميدان إخضاع ما أسميه جسدي لتحليل دقيق؛ بيد أنه عليّ، قبل البدء بهذا المسعى، ان أُعَيِّنَ بوضوح من أجل كل ما سيأتي أن جسدي هو المَعْلَم الذي قياساً عليه تُطرحُ الموجودات بالنسبة لي، ثم، أضيف، توضع الحدود بين الوجود واللاوجود. أذكر هنا مع تغيير طفيف، لكن من غير إفساد المعنى الحقيقي، نصاً من الجزء الأول من «اليوميات الماورائية»: «عندما أقول: وُجِدَ قيصر ـ وآخذ المثل في الماضي لأنه فيه تبدو نظريتي أكثر قابلية للنزاع، ـ لا أريد فقط القول إنّه كان بالمستطاع أن يُدرَكَ قيصر فنيّ، أريد القول إنه يوجد بين وجود قيصر ووجودي، أي حضوري العضو ـ نفسي لذاتي، استمرارية زمانية قابلة للتحديد موضوعياً؛ هذا الحضور هو المَعْلَمُ الذي تترتّب قياساً عليه التعددية اللامتناهية لكل ما يمكنني أن أعقله موجوداً، كل وجود يمكن حمله إلى هذا المَعْلم ولا يمكن أن يكون معقولاً خارج هذا المرجع إلاّ بتجريد خالص». لنُضِف أنّ هذه السلسلة من العلاقات الزمانية، المكانية، المكا ـ زمانية، يمكن أن تتعامل معها مخيلتي إلى أن يصبح الموجود المعقول بالنسبة لي حاضراً معي. وهذا النوع من الحقل المغناطيسي، حيث تتوزع هذه السلاسل

المرتبة تماماً بالنسبة لـوجودي الحـاضر، هـو ما أسميـه المدار الوجودي.

منذ الآن، سنعثر حتماً في كل وجود نتصوره على خصائص هذا الوجود، مهما كانت خاصةً أو حتى تناقضيةً. سأدوّن على أي حال ـ وسيتوضح هذا فيما يلي ـ أن الـوجود ليس عنـد الاقتضاء قابلاً للتصوّر؛ وأن ما نسميه هنا خلافاً للأصول تصوراً ليس سوى الامتداد التخيلي والتعاطفي في آن واحدٍ للمعطى غير المّنفِذ جزئياً لنفسه والذي تتكون انطلاقاً منه كل تجربة.

جسدي. ماذا يعني هنا، ما هي القيمةُ الصحيحة لعلاقة الملكية؟ سنجد أنفسنا، مهما كانت الوسيلة التي سنسعى بها إلى تخصيصه، أمام صعوباتٍ لا تُحَلُّ. أأقول مثلاً، كما ستغريني بذلك مناسبات عديدة، أنّ جسدي هو أداتي؟ ينبغي علينا هنا البدء بسؤالٍ أنفسنا حول طبيعة العلاقة الأداتية والتعمق فيها. يبدو تماماً أن كل أداةٍ هي وسيلة لمدّ، لتوسيع، لتعزيز قدرة أصلية يملكها من يستخدم هذه الأداة؛ يصح هذا على السكين كما يصح على العدسة. هذه القدرات نفسها، هذه الأهليات هي خصائص فاعلة للجسم المنظّم. طالما أنظر إلى هذا من الخارج، أستطيع بالطبع أن أعقِلَهُ هو ذاته كآلة، كأداة. بيد أننا نتساءل هنا حول جسمي من حيث هو لي. هذا الجسم (Hoe

Corpus، وليس (illua هذا الأداتي، أأستطيعُ أن أنظر إليه على أنه هو نفسه أداةُ ـ ولأي شيء؟ واضحٌ تماماً أنـه يخشى أن أنساق هنا في تراجع لا ينتهي: إذا كان الأداتي هو نفسه أداة، فهو أداة لأيّ شيء! الخ. إذا عقلتُ جسدي كأداة، فـإنني أضفي بذلك، على النفس مثلاً التي هو أداةٌ لها، الافتراضيات نفسها التي يضمن تحققها؛ هذه النفس، إنني أحوِّلها إلى جسدٍ، وبالتالي يُطْرَحُ الموضوع مجدداً بالنسبة لها.

بالإمكان البرهنة على أن هذا صحيحٌ بالنسبة لكل علاقةٍ موضوعية معقولة بيني وبين جسدي، ما أسميه أنا ليس هنا على أي حال سوى الـ (iguotun quid) الذي يفترض بجسمي، على أساس أنه خاصتي، أن يكون مرتبطاً به. ويتكشّف كل اتصالٍ بيني وبين جسدي غير معقولٍ إذا ما طُرِحَ أمام التأمل.

ولإلغاء، لاقتلاع، سأقول، كل هذه المشكلات التي لا تُحَلُّ من حيث الماهيـة، ألا يتوجّب علـيّ القيـام بنـوع من الانقلاب المنطقي، والتأكيد بأن هذه الازدواجية المفترضة بيني وبين جسمي ليست موجودة، وبأنني بالحقيقة أنا جسمي؟.

لكن لِنَحْذَرْ: أنا جسمي أيعني: أنني جسمي بعينه؟ هذا التماثل ينبغي، هو الآخر، أن يكون موضـوعاً تحت مـراقبة

التفكير التي لا تخطىء؛ أيمكن الإبقاء عليه؟ بَيِّنٌ أنه كلاّ. هذا التماثل المفترض هو لا معنى؛ لا يمكن تأكيده إلاّ بواسطة فعل إلغاء ضمني للـ «أ» (je). ويتحول عندئذٍ إلى تأكيد مادي: جسمي هو أنا، جسمي يوجد وحده. غير أن هذا التأكيد هو خُلْفٌ؛ فميزة جسدي هي في ألاّ يوجد وحده، ألاّ يكون باستطاعته الوجود وحده. . أنلجأ عندئذٍ إلى فكرة عالَم أجسادٍ؟ لكن ما الذي يمنحه الوحدة؟ ما الذي يعقله كعالم؟ من جهة أخرى، ماذا يصبح في هذا العالم الموضوعي بالتأكيد مبدأ الألفة (جسدي) الذي يتكوّن حوله المدار الوجودي؟.

القول «أنا جسمي»، هو في الواقع إصدارُ حكمٍ سلبي: «ليس صحيحاً القول، لا معنى للقول إنني شيءٌ آخر غير جسمي»، أو بصورةٍ أدقّ: «لا معنى للقول إنني شيءٌ ما مرتبطٌ بشكلٍ من الأشكال بهذا الشيء الآخر الذي هو ـ أو سيكون ـ جسمي. ليس بالإمكان تأكيدُ شيءٍ، حول هذه العلاقة «ص» بين هذا الشيء المجهول «ي» وبين جسمي، يمتاز بطابعِ حقيقة ـ معنى القول أنّ هذه العلاقة غير معقولة».

يجب المضي حتى النهاية. ليس هذا لا أدريةً؛ لا نستطيع الاحتماء بالفكرة الملائمة التي مفادها أن هذه العلاقة ليست ممكنة الإدراكِ بالنسبة لي، لكنّها تصبح كذلك بالنسبة لعقلٍ

أكثر تجهيزاً بالأدوات من عقلي؛ إن الفكرة نفسها عن مثل هذه العلاقة هي التي لا يمكن أن تتكوّن. لقد انسقنا هكذا إلى تحديدٍ للكائن المتجسّد، وآخذ هنا معنى كلمة كائن كفعل أكثر من معناها كاسم.

هو متجسدٌ، يعني أن يظهر لنفسه كجسم، كهذا الجسم بالذات، من دون أن يستطيع التماثل لنفسه، من دون أن يستطيع أيضاً التـميّز عن نفسه ـ باعتبار أن التماثل والتميّز هما عمليتان متلازمتان الواحدة مع الأخرى، لكن لا تستطيعان أن تتمّا إلاّ في دائرة الموضوعات.

ما يستخلص بشكل واضح من مجموعة التأملات هذه، هو أنه ليس هناك عند الاقتضاء مصغَّرٌ معقول حيث أستطيع أن أضع نفسي خارج أو إلى جانبِ جسدي؛ هذا الفصل للروح عن الجسد غير ممكن التطبيق، تستبعده بنيتي ذاتها.

غير أن قل هذا يطرح رأياً معاكساً ينبغي عليّ التوقف عنده الآن.

إذا غضضت النظر عن علاقةِ جسدي الخاصة ـ من حيث هو جسدي ـ إذا اعتبرته جسداً بين أجساد أخرى لا تحصى، يصل بي الأمر إلى معاملته كموضوع، فيه الخصائص الأساسية

التي تتحدد الموضوعية بها. يصبح منذ الحين مادة علمية، يتمسأل، أقول ـ لكن فقط شرط أن أنظر إليه على أنه ليس لي، وهذا الانفصال ـ الوهمي الخالص ـ هو أصل التقشف الفكري كله.

بصفتي ذات عارفة، أُقيم مجدداً، أو أتظاهر بإقامة هذه الازدواجية بين جسدي وبيني، هذه الفُرجة التي بدت لنا للتوّ ومن زاوية الوجود غير معقولة؛ لكن إذا كانت هذه الذات لا تتكوّن إلاّ بالتنكر للوجود؛ فليس هذا، أقولها بطيبة خاطرٍ، إلا بشرط التعامل مع النفس على أساس أنها غير موجودة. هذه المناقضة هي في أصل الموضوع نفسه، إذ لا أعقل فعلياً الموضوع إلاّ بقدر ما أؤكد أنني لا أَعَدُّ بالنسبة له، أنّه لا يَحْسِب حساباً لي. وهنا يكمن الجواب، الجواب الوحيد المقبول أو حتى الممكن، لكن المصيري، على سؤال المثالية التجريبية المُغْضِب: أيمكن للأشياء أن تستمر في الوجود، عندما أتوقف عن إدراكها؟ الحقيقة أنها ليست أشياء إلاّ بهذا الشرط.

فقط، بفعل عمل استثنائي يتشتت عند التأمل، بقدر ما أركّز على هذه الموضوعية للأشياء، مع قطع الحبل السرّي الذي يربطها بوجودي، [illegible] بين [illegible] نفسي أمام نفسي ـ بقدر ما [illegible] استقلالية العالم بالنسبة لي، لا مبالاته

الجذرية بمصيري، بأهدافي الخاصة، ـ بقدر ما يتحول هذا العالم المُعلَن على أنّه الحقيقي الوحيد إلى منظر نشعر أنه غرّارٌ، إلى شريط وثائقي ضخمٍ معروض أمام حشريتي، لكنه بالنتيجةُ يذول لمجرّد أنـه يجهلني. أعني بذلـك أن الكون ينـزع إلى التلاشي بالمقدار نفسه الذي يغمرني به ـ وهذا، أعتقـد، ما ننساه في كل مرة نحاول سحق الإنسان تحت ثقال المعطيات الفلكية.

معنى القول أننا نتورّط في التجريد الخالص حالما خوفاً من المركزية البشرية نحاول قطع الشعرة التي تربطني بالكون ـ شعرة حضوري في العالم، حيث لا يعود جسمي سوى هذه الشعرة نفسها بعد أن أصبحت ظاهرة. يوشك هذا، أعترف بالأمر، أن يفسح المجال أمـام الكثير من سـوء الفهم الخطير. ليس الموضوع أبداً أن أضع نوعاً من الاستقلالية للعالم بالنسبة لي؛ بهذا نقع مجدداً في ذاتية متفاقمة. ما أضعه هنا، هو أولاً أسبقية الوجودي على المثالي، لكن مع الإضافة حالاً أن الوجودي يرجع حتماً إلى الكائن المتجسد، أي إلى واقع الكائن ـ في ـ العالم. إن هذه العبارة الأخيرة، غير المقبولة في الفلسفة، أو على الأقل لم تكن مقبولة قبل هايدغر (Heidegger)، تعبر، على ما أعتقد، بصورة مطابقـة عن شيء ما يجب، فهمنا هذا، أن يُعْتَبـر

مشاركةً، لا علاقةً أو اتصالاً. إنّ عبارة المشاركة هذه، التي استخدمها باستمرار بين ١٩١٠ و١٩١٤ في مفهوم مختلفٍ عن ذلك الذي يعطيها إياه أفلاطون، تظهر مجدّداً اليوم في فلسفة لافيل، التي تبدو لي من بعض النواحي قريبة من فلسفتي. كان الموضوع العسير الذي كنت أطرحه على نفسي منذ هذه الفترة معرفة كيف نستطيعُ التوصل إلى أن نعقل هذه المشاركة من غير أن نُفقدِها طبيعتها، أي من غير أن نحوِّلها إلى علاقة موضوعية. بلا شك ليس هناك إلاّ القليل يجوز حفظه من هذه الكتابات التلمسية[1] التي لم تنشر أبداً ولن تنشر على وجه الاحتمال. لكن ينبغي عليّ القول إنني لم أتغير من حيث الجوهر، بالرغم من أن المصطلحات التي أستعملها اليوم مختلفة تماماً عن تلك التي كنت أستعين بها في تلك الفترة.

إذا حاولت جمع كل ما سبق وتحديد ما سأسميه على أثر ياسبرز (Yaspers): موقفي الأساسي، هاكم ما أجده:

---

(١) ظهر بعضها عام ١٩٣٦، تحت عنوان «نبذات فلسفية» (نوفيل آرتس، لوفين، باريس).

أولاً، سألاحِظ أنّ هذا الموقف، بالضبط لأنه أساسي، لا يُمكنني على وجه الاحتمال النظر إليه كتماسي، بأي درجة كانت، بالنسبة لكيانٍ ما مُدْرَكٍ بذاته و«يشغل» هذا الموقف، لكنه يستطيع أيضاً أن «يشغل» غيره؛ هذا ما أسْميته، في الأعمال التي ألمحت إليها منذ لحظة، لا تماسية المعطى التجريبي. فلنحاول التعبير عن هذا بقدر ما نستطيع من الدقة، يصل بنا الأمر إلى التعرّف في هذه المنطقة على اتصال الماورائي ثم، إنْ لم يكن الأخلاقي، فالروحاني بحصر المعنى.

من جهة، إن المَلَكَةُ المعطاة لي في أن أنظر بدرجةٍ معينةٍ إلى جسدي من الخارج (مثلاً، رمزياً أيضاً، عندما أنظر إلى نفسي في المرآة) تُعرّضني لإغراء التحرّر منه مثالياً وما هو أشبه بإنكاره ـ كما قد نُنكر صديقاً، قريباً؛ سنرى لاحقاً الأهمية القصوى التي لموضوع الإنكار الممكن في فكري.

من جهة أخرى، يكشف تفكيري العامل على هذا التفكك عن طابعه (التفكك) الواهي؛ رأينا هذا، يحملني على الإقرار أن هذا الكيان المنفصل، هذه الأنا التي يصبح بالنسبة لها هذا الجسم بالذات بمثابة عارض لا يمكن أن نعقلها لا على حدة، ولا في علاقة، ولا كمماثلة لهذا الذي أرغب في فصله.

أُصِرُّ على الإشارة بالمناسبة إلى أن هذا التفكير من الدرجة الثانية أو في القوة الثانية، هذا التفكير العامل على تفكير أصلي، هو بنظري الفلسفة نفسها في جهدها النوعي لإحياء الانسجام ما وراء تحديدات الفكر المجرّد المنفصلة أو المخلّعة؛ أشعر، حول هذه النقطة، وبالرغم من الفروقات التي لا أفكِّرُ في إنكارها، أنني أبقى قريباً جداً، ليس من الهيغيلية (l'hégéliauisme) نفسها، بل من بعض المذاهب التي مددتها مع تلطيفها ـ بشكل خاص من مذهب برادلي (Bradley).

لكن عندئذٍ هذه المشاركة التي هي حضوري في العالم، لا أستطيع تأكيدها، أو العثور عليها، إحياءها، إلاّ بمقاومة إغراء إنكارها، أي بعقل نفسي ككيانٍ منفصل.

ستقولون لي «لا داعي لاستخدام عبارة الإغراء هنا». إذا كانت حجتك مقبولة، فلا اختيار لنا. هل يمكن أن يكون هناك اختيارٌ بين ما هو معقول، ما له معنى ـ وما هو خُلْف؟» بالضبط أجل؛ إنه من جوهر الخُلْف بالنسبة لكائنٍ مبني مثلما هي حالي المقدرةُ على أن يكون مُفَضَّلاً، هذا بشرطٍ، عامةً، أن لا يكون معروفاً كخلف. إن هذا التفكير من الدرجة الثانية، هذا التفكير الفلسفي ليس إلاّ من أجل وبالحرية، لا شيء خارجاً عني يمكنه إرغامي عليه؛ إن فكرة الإرغام نفسها هي في هذا

المضمار فارغة من أي مضمون ممكن. منذ هذا الوقت أستطيع أن أختار الخُلف، لأنه يحلو لي سواءً أن أُقنِعَ نفسي بأنّه ليس الخُلف، سواءً حتى تفضيله من حيث كونه خُلفاً؛ يكفي لهذا الغرض أن أقطع اعتباطياً سلسلة ما من التفكير. إن هذه الملكة المتروكة لي والتي لن يستطيع أحدٌ أبداً أن ينكر عليّ ـ بغضّ النظر عن طريقة تفسيرها ـ في أن أُتابع أوّلاً سلسلة أفكارٍ، هذه الملكة التي ليست بالنتيجة سوى شكلٍ من أشكال الانتباه، مدعوةٌ لأن تعمل هنا بالصيغة الأكثر مباشرة؛ وتتبينّ هكذا أن حديثنا يقتضيها إدراكُ مشاركتنا في الكون.

نرى من هنا مقدّمات ما سأسميه الفلسفة الملموسة أو الوجودية تنتظم بشكلٍ مركَّبٍ وغير مرتقب.

تتكوّنُ حول معطى، ليس فقط لا يعود، وهو ينعكس على نفسه، مُنفِذاً لنفسه، بل يتغير بالإدراك المميز، لا أقول لتناقض، بل لسرٍ أساسي، يتيح الفرصة لتناقض حالما يُعنى الفكر الاستدلالي بحلّه أو إذا أردنا بترتيبه منهجياً.

أشرْتُ قبل قليل إلى استحالة التعاطي مع جسدي كما لو كان أداةً، ملحقاً تابعاً لأي عنوان، لأي كيان مميز هو بالضبط أنا. لكننا رأينا كذلك أنه يكون اعتباطياً أو حتى خُلفاً ترجمةُ هذه الاستحالة بمعنى مادي. نحن إزاء موقفين عكسيين لكن

متلازمين يخشى على الفكر التأرجح بينهما مثل رقّاص الساعة طالما لم يعِ هذا الواقع، المشوش فعلاً، وهو أنه ما من شيء هنا يمكن التعامل معه كعلاقة ـ على أساس أن لا علاقة إلاّ بين حدود، أي بين رموز للأشياء، أو، ما معناه، بين موضوعات مثالية. إن الوجود، أو بالأحرى، اسمحوا لي بهذه الكلمة البربرية، (existentialité) الوجودية، هي المشاركة من حيث إن هذه غير قابلة للتوضّع. لكن لنبذل جهدنا حتى لا نُخدَع بالكلمات. واضحٌ جداً أننا محمولون حتمياً على توضيح هذه المشاركة، على التعامل معها كعلاقة، وفعل حريتنا نفسه هو فقط الذي يتدخل ليمنعنا من هذا. إنّما لهذه الحرية بالذات، لها وحدها، تتجلى فوريتنا الجوهرية ـ وقد يتم هذا الاكتشاف في قطاعاتٍ مختلفة جداً، لكنها متصلة ـ قطاع الماورائيات، قطاع الشعر، قطاع الفن بحصر المعنى.

كلُّ هذا، على ما أعتقد، سيتضح قليلاً إذا ركّزنا انتباهنا حول ما اعتدنا على تسميته موضوع الإحساس والذي هو في الواقع سرُّ فعل الحس نفسه.

عندما أنظر إلى جهازٍ من الخارج، فليكن جهازي، لا أستطيع تمالك نفسي ـ فضلاً عن ذلك: أنا حريصٌ على أن أتصوّره وحتى على أن أُظهِرَهُ لنفسي فكرياً كجهاز لاقطٍ،

ناقلٍ، وباثٍ في الوقت نفسه. يصبح مستحيلاً عليّ عندئذٍ ألاّ أنظر إلى ملكة الإحساس التي يتمتع بها هذا الجسم كقوة التقاط شيءٍ ما يصلها «من الخارج»؛ ثمّ إن المشهد الذي يقدّمه هذا الجهاز لرائيه، أي مظهره، ينسجمُ تماماً، على ما يبدو، مع هذا التفسير.

بيد أننا إذا ركّزنا انتباهنا على فعل الحسّ في حاضره، أي على الـ «أُحِسُّ»، يصل بنا الأمر إلى تبينّ أنّه بالنتيجة، أن نَعْقِلَ الإحساس على هذا النحو، يعني ألاّ نعقله أبداً، يعني أن نُحِلَّ محلّه شيئاً يأبى بالضبط التحول إليه. أوضِّحُ. عندما نستعملُ العبارات لاقط، باث، الخ. ، فإننا نشبه الجسم بمحطة تصلها رسالة، بصورة أدق، إن ما تلتقطه هذه المحطة، ليست الرسالة نفسها، بل مجموعة من المعطيات يمكن نقلها بواسطة دليل معيّن للرموز. فالرسالة بمعناها الحصري تقتضي حتى عملية نقل مزدوجة؛ الأولى لدى الانطلاق والثانية عند الوصول؛ ولا قيمة تذكر على أي حال لشكلياتها المادية المتغيرة لا نهائياً.

لكن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا هو أن نعرف إذا كان الإحساس بحدٍّ ذاته يمكن تمثله برسالةٍ. يُظهِرُ التأمل أن هذا مستحيلٌ؛ وأننا مخدوعون عندما نتصور بغموضٍ أن الوعي «اللاقط» يأتي ليترجم إلى إحساسٍ شيئاً ما معطى له

أصلاً كظاهـرةٍ فيزيـائية، كـارتجاج مثـلاً. ماذا تعني التـرجمة بالفعل؟ إنها في كل الحالات إحلالُ مجموعةٍ من المعطيات مكان مجموعة أخرى. لكن يجب أخذ تعبيـر المعطيـات هنا بمعنـاه الدقيق. فالصدمة التي يشعر بها الجسم أو أحد أجزائه ليست أبداً معطى؛ أو بصورة أصحّ أنها معطى بالنسبـة للمشاهـد الخارجي الذي يدركها بشكل من الأشكال، لا بالنسبة للجسم الذي يتلقاها. لا أُقْنِعُ نفسي، بلا تمييز على أي حال، بالعكس إلّا لأنّي أنا ـ وعي مشاهد ـ أنتقل نـوعاً مـا مثاليـاً إلى هذا الجسم، أنفث في ألمه الفكرة التي كونتها عنه؛ أنزعُ إلى أن أُكَوِّن سيكولوجياً ظاهرةً أجتهدُ من جهة أخرى في تحديـدها بعبارات فيزيائية فقط. هنا، مفردات اللغة لها أهمية قصوى؛ وأعتقد أن كلمة غامضة مثـل كلمة حنـان (affection) يجب رفضها قطعاً. إذا فكّرنا ملياً في مقتضيات معطى معين ـ من حيث كونه معطى، («des Gegeleuseyus»)، ـ نرى تماماً أنّ الخارجانية التي تميّز هذه العلاقة، إذا سلمنا بأن هذه واحدة، تفتـرض داخلانيـة أسـاسيـة، أي الـوعي نفسـه. فـالحـدث الفيزيائي، كحدث فيزيائي، إذا اعتبرناه ركناً للإحساس، من طبيعته ألّا يكون وألّا يقدر على أن يكون معطى لهذا الوعي المفترض أن يترجمه إلى إحساس. ونجازف هنا أيضاً، كما عندما تحدثنا عن جسدي بأن ننساق في تراجع لا ينتهي هو بالضبط

علامة تناقضٍ منيعٍ. ليس هناك في الحقيقة أي معنى في اعتبار الإحساس ترجمةً؛ إنه فوريٌ إنّه في أساس كل تأويلٍ وكل اتصال، ولا يستطيع إذن أن يكون هو نفسه تأويلاً أو اتصالاً. فقط، حالما أرغب في حمله على موضوع، يُصبح من المحتم تقريباً اعتباره نوعاً من الانبثاق لهذا الأخير الذي يُفْتَرَضُ بي التقاطه؛ ذلك أنه في الحقيقة لم أعد عنه أتحدّث. غير أن الفعل ليس ممكناً إلّا بقدر ما أتوصل إلى تحديده، إلى تعيين موضوعات، بالتالي بقدر ما أميل إلى اعتبار الإحساسات رسائل من دون أن أُشْغِل نفسي بما في هذه الطريقة لتصورها من خُلفٍ. من المحتّم إذن أن يصل بي الأمر إلى مواجهة الإحساسات من منظورَين متناقضين وحتى متنافرين، لأنه إذا كان هناك معنى للإحساس، المعنى الماورائي والأخير، يصحُّ فيه القول إن الإحساس فوريٌ، فهناك معنى آخر له حيث أصِل إلى اعتباره رسالة مبثوثة، منقولة، جديرة بالتالي بالتوقف عندها.

نرى من دون مشقّة أنّ هذه الازدواجية المشوّشة تتناسبُ بدقةٍ مع تلك التي كشفتُ عنها قبل قليل وأنا أتحدث عن جسمي. فمن منظور ما سأتجرأ على تسميته الجسم ـ الذات، هذا الجسم الذي لا أستطيع أن أتمثّل نفسي منطقياً معه، ينكشفُ الإحساسُ فورياً، ومن منظور الجسم ـ الموضوع،

بالعكس، يبدو لي الإحساس كاتصال. لكن ينبغي في الوقت نفسه تبين أنّ هذا التمييز الذي يبدو واضحاً جداً لا يمكن حمله، إذا تجرأت على هذا القول ، إلاّ بأذرع ممدودة؛ إذ حالما يسترخي جهدنا، يضيع في تشابك التجربة المعقّد حيث يمتزج الفوري والموضوعي ويغطي أحدهما الآخر باستمرار.

فنقطة انطلاق فلسفةٍ حقيقيةٍ - أعني بهذا فلسفة هي التجربة المنقولة في الفكر، إنما هي إدراكٌ بقدر المستطاع من الوضوح لهذا الموقف التناقضي الذي ليس فقط هو موقفي، بل يجعلني أنا. أُذكّر أياً مع ذلك أن هذا الموقف، مهما كان جذرياً - ولن يركّز أحدٌ بقوةٍ أكثر مني على القيمة النهائية لإنّيةٍ معينة - لا يمكن إدراكه إلاّ قياساً على حرية هي أولاً وقبل كل شيء القدرة على تأكيد أو على نفي ذاتها.

لكن علينا هنا أكثر من أي موضعٍ آخر الحذر من الوقوع في فخاخ التجريد. كيف تستطيع هذه الحرية التي لا تقل جوهرية عن فورية الإحساس أن تؤكد نفسها فعلياً؟.

لقد حدث أن حددتُ منذ قليل الميتافيزيقا كمنطق للحرية، ليست هذه الصيغة خاليةً من العيب قطعاً، تمتازُ في كونها تُلقي الضوء على حقيقةٍ أساسية هي أن التقدّم الفلسفي يكمن في

مجموع الخطوات المتتالية التي بها تتجسّد حريةٌ كانت تدرك نفسها في البدء أنها مجرّد قدرةٍ على النعم أو اللا، أو إذا أردنا، تتكوّن كقوّةٍ فعلية عندما تَهَبُ نفسَها مضموناً تكتشف نفسها وتدرك نفسها وسطه. سنرى، لاحقاً، أن فلسفةً للحرية كما أتصورها لا يمكن أن تكون معارِضةً لفلسفة الكائن، أو بشكل أصح لا يبرِّرُ هذا التعارضُ نفسَه إلاّ إذا مثّلنا تعسّفياً الكائن والشيء، أو أيضاً إذا اعتقدنا، مع البرغسونية الحرفية ـ لا أتحدث عن البرغسونية الحقيقية التي هي وراء صيغها الخاصة ـ، إنّه علينا إعطاء الكائن تفسيراً سكونياً حصراً. لكن من البديهي جداً بنظري أن الكائن كما تصوّره كلُّ الماورائيين الكبار ربّما بلا استثناء يفارق تعارض السكوني والدينامي، وسيكون عليّ أن أعرض بعض عناصر تفسيرٍ موجه بدقة في هذا الاتجاه، مهما كانت غريبة ربّما المصطلحاتُ التي تعبّر عنه.

لكن عليّ في الوقت الحاضر أن أَلِجَ أكثر إلى المحسوس وأن أحاول إظهار كيف تتخصّص تأكيداتٌ عموميةٌ خدّاعة اجتهدتُ حتى الآن في صياغتها بلغة لا تزال مجرّدة جداً.

سأستعيد هنا، كما هو تقريباً، التحليل الذي حاولت أن أُخضِعَ له في مكانٍ آخر مفهومَ «التفضلّية». فهو يشكل بالإضافة إلى ذلك امتداداً مباشراً للملاحظات التي عرضتها

بخصوص فعل الإحساس والتي وسّعتُها في «اليوميات الماورائية» الأولى.

ما هو بالحقيقة «التقبل»؟ للإجابة على هذا السؤال، فلنستبعد أولاً المعنى الخسيس نوعاً ما ثم، كما سنرى ذلك، المجازي الذي نعطيه للكلمة عندما نقول إن شمعةً تلقت أثراً؛ «فالتقبل»، في هذا الإطار، هو فقط تلقي. ولنتعلّق بالعلاقة المركّبة والواضحة، لإنسان يستقبل آخر. فالتقبل هو قبول أو استقبال شخصٍ من الخارج عندنا. عندنا، أقول. سألاحِظُ أولاً أن العلاقة الحميمة جداً، السرّية جداً التي يعبر عنها الظرف «عند» لم تَسْتَرْعِ أبداً، على ما يبدو، حتى الآن انتباه الفلاسفة. ليس هناك «عند» إلاّ بالنسبة لـ«نا»، قد يكون فضلاً عن ذلك «نا» الغير، أو الغير نفسه كـ«نا»! أي كائن يُفترض أنه يقول «أنا» يوجد هنا سرٌّ، أكرّرُ هذا؛ وما علينا، حتى نقتنع به، إلاّ بالعودة إلى تجارب دقيقة، مثل هذه مثلاً: أقمت لتوي في شقة؛ الأثاث يخصّني، مع ذلك قد يحدث أنْ «لا أشعر» أنني في بيتي. إنّنا نفكّر بتجارب متصلة عندما نقول أن الأميركي عنده أقلّ بكثير من الفرنسي أو من الإنكليزي معنى الـ «في بيته» الأمر الذي يُترجَمُ مثلاً بأنه يعيش بسهولة أكثر في الفندق، بأنه يرى طبيعياً أن يتناول وجبات الطعام في الخارج،

الخ. لا أستطيع التحدث عن «عندي» أو في «بيتي» إلاّ بشرط أن أقبل أو أن أضْمُرَ أن الـ «نا» تظهر أو يُمكن أن تَظهَرَ كطابعة بصفة معينة هي صفتها الجوّ الذي هو جوها، الأمر الذي يتيح لها أن تتعرف على نفسها في هذا الجو وأن تعقد علاقات أليفة معه.

إذا كان الأمرُ كذلك، علينا القول أن «التقبل»، هو إدخال الآخر، الغريب، إلى هذا القطاع المطبوع وقبوله للاشتراك فيه. أعتقد قبلياً أن دراسةً تاريخو ـ اجتماعية للضيافة لا نأخذ معناها الكامل إلاّ انطلاقاً من هذه المعطيات القابلة بصعوبة لأن تُحدّد بعباراتٍ مجرّدة، لكن التحليل العميق لتجربتنا يظهرها بلا عناد؛ ومن المحتمل جداً ألاّ يكون البروتوكول الدنيوي الذي لم نعد نحتفظ إلاّ بنتفٍ متفككة منه سوى بقية شيءٍ ما يغلّفه وضعنا نفسه فلنشر مجرّد إشارة إلى الأهمية الأساسية لكلمة وضع هذه. أعتقد أن فيلسوفاً يرغب اليوم في تجديد محاولة هيوم عليه أن يُعَنْوِنَ مؤلَّفَهُ لا «في الطبيعة الإنسانية»، بل «في الوضع الإنساني».

إذا أمعنّا النظر في فعل الضيافة، نرى فوراً أن «التقبل» ليس أبداً أن نملأ فراغاً بحضور غريبٍ، بل أن نجعل الآخر يشارك في نوع من الامتلاء. ينطبق إذاً تعبير «التقبلية» الغامض على

حلقة واسعة جداً تمتد من المعاناة، التلقي - حتى منح الذات؛ إذ أن الضيافة هي مَنْحٌ لما نملك، أي لنفسنا ذاتها.

تحمل هذه الملاحظات البسيطة أهميةً بالغة بنظري، وهاكم لماذا.

أولاً، تساعدنا على أن نفهم، غير مباشرة في الحقيقة، إنما أعمق بكثير ممّا كان باستطاعتنا فعله قبل قليل؛ أنّ فعل الإحساس ليس ولا يمكن أن يكون سلبيةً، عكس ما قالت به إجمالاً فلسفات الماضي، بقدر ما ابتعدَتْ على الأقل عن أرسطو الذي يبدو لي، بهذا الخصوص، أنه كان ذا رؤيا ثاقبة بشكل فريد. فالتمثيل الشائع وشبه الآلي للتقبل وللتلقي، كما يبدو نابعاً من الكانطية (Kaontisme) لا يُشرح إلّا من خلال نقص في التحليل السابق. ما أن ندرك بوضوح أنّ الإحساس لا يمكن رده إلى التلقي، مع الإبقاء على كونه بطريقة من الطرق تقبلاً، يصبح باستطاعتنا أن نكشف في وسطه عن حضور عنصر فعّال، شيء ما مثل القدرة على الاضطلاع؛ أو أفضل أيضاً، على الانفتاح على... أقف مؤقتاً عند نقاط توقف؛ إذا استبدلتها بذكر معطى موضوعي أو قابل للتوضع، فسأقع بالفعل في التناقضات التي أشرت إليها سابقاً.

غير أنه يُصبح ممكناً، من هذا المنظور، اكتشاف

استمرارية. بين أن نحسّ وأن نخلق ـ وهو ما يصبح بالعكس لا يُتَصَوَّرُ إذا كنّا فقط إزاء سلبية محض من جهة، وإيجابية محض من جهة أخرى.

ليس هذا كل شيء، وربّما حتى ليس الجوهري. فالتطبيق الأهم، حسب اعتقادي، للاعتبارات التي عرضتها منذ قليل هو المتصل بالعلاقات بين الضمائر السيكولوجية.

تثير هذه لكل فلسفة، خاصة إذا كانت مثالية، مشكلةً فائقةَ الصعوبة. لكن قد يغرينا أن نتساءل إذا لم تكن هذه المشكلة، بحصر المعنى، ومن المنظور الذي أضع نفسي فيه، لا تُحَلُّ. أن نركز كما فعلتُ على لا إنقاصيّة أو حتى على الأسبقية الماورائية لفعل الإحساس، للـ «أُحِسُّ»، ألا يعني أن أنزوي فيه كما في سجنٍ لن أستطيعَ الهروبَ منه إلّا بالفكر، إلّا وهمياً؟ ألا يعني أن أتّكِيء على الأحادية؟ أعتقد أنه ليس هناك شيءٌ من هذا، وأن مثل هذا الخوف يستند إلى سوء فهم من المهمّ جداً إزالته.

إن الأحادية، إذا سلّمنا بأنها ممكنة حتى على الصعيد النظري ـ الأمر الذي من جهتي أحتجّ عليه بقوة، ـ لا معنى لها إلّا إذا أَخَذْتُ حرفياً النموذج الشوبنهوري (Schopenhauerieune) : العالم هو تصوري؛ حتى إذا حولتُه إلى

المعنى الأكثر تحديداً: ليس العالم إلاّ تصوّري. أيضاً يقودني التفكير إلى التساؤل كيف أستطيع أن أعقل بالفعل هذا التحديد، ومن أين تأتيني فكرة شيءٍ ما يكون ما وراء تصوّري، حتى لو كنت لا أعقل من هذا الشيء إلاّ ما يكفي بالضبط لإعلانه غير معقولٍ.

لكن النموذج الشوبنهوري، بالنسبة لفلسفةِ مشاركةٍ، هو بالضبط غير مقبول أبداً، أو على الأقل، يفقد كل بعدٍ ما ورائي. لنأخذ التعبير الذي استخدمته منذ قليل، لست في العالم إلاّ بقدر ما ليس هذا الأخير تصوراً، إلاّ بقدر، سأقول، ما يعطيني معنىً. من جهة أخرى، ليس هذا معقولاً إلاّ إذا عقلت نفسي ككيانٍ يدعي لنفسه وجوب الوجود هذا الذي عرفته الأجيال السابقة وقفاً على المطلق. نستطيع أن نُبيِّنَ على أي حال بسهولة، على ما أعتقد، أنه بالفعل تقتضي حقاً فلسفةٌ معينة للإنسان ثابتة ومتحولة في الوقت نفسه هذا التدهور وهذا التحول على حدٍ سواء.

لكنه الأوان هنا لنتذكر أنه بمقدور حريتنا أن تنفي نفسها فعلياً وهي تعتقد أنها تؤكد نفسها، أو أن تتورط في طريق مسدودة وهي تُنشِدُ الخروج منها. الأمر هو هكذا بالضبط طالما أنها تؤلّه نفسها في الواقع ـ من غير أن تعي على أي حال فعل

تأليه الذات هذا؛ أي طالما تنشد جمع العالم من حولها. لن نقول هذا، على ما أظن، أبداً بمثل هذه القوة، أوشكت الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كانط أن تتحول وقد تحولت بالفعل عند العديد من الأذهان إلى مركزية بشرية من الدرجة الثانية لم تكن تحمل براءة المركزية البشرية التقليدية، وحيث لا يجد كبرياء العقل ثقله في التأكيد التيومركزي للسيادة الإلهية.

سيؤخذ عليّ دون أدنى شك هنا كوني بدوت أجهل أن هذا الفكر المبني في قلب المعرفة، ليس لا فكري ولا فكرك، إنه بالعكس مستخرجٌ لحسن الحظ من كل هذه التخصيصات الفقيرة التي تشوهه. يبقى أن نعرف بالضبط إذا كان هذا الفكر، الذي يرعى البحث عن الحقيقة ويجعل من عمليةِ تكوين الأحكام العامة وحدها ممكنة، لا يتحول إلى صَنَمٍ حالما يتوضّع، حالما يعقل نفسه كواقع وينشد منح نفسه الكائن - هذا لأنه لم يعد سوى إنساني نزعت إنسانيته ويروم إعطاء نفسه صيغة مطلق. لن نتعمّق أكثر، أبعد من ذلك، في ماهية البحث العلمي إذا فرضنا مبدئياً أنه ليس شخصُ العالم بكل قواه الحسنة والسيئة هو المتورِّط، بل الفكر اللاشخصي بذاته الذي، نعرف لماذا، يتجسد في هذه الشخصية الجائزة، هذا الممثل الزائل والحقير. بالعكس، سنضع أنفسنا خارج حالة

إدراك ما في هذا البحث من شخصي ومأسوي في الوقت نفسه ـ الأمر الذي هو به، لا من التاريخ عامة فحسب، بل وبعمق أكثر تحقق مصير فردي. أود التوقف عند هاتين الكلمتين اللتين تفقدان كل دلالة في سجل فلسفةٍ للفكر.

لا تستطيع حريتي في الحقيقة، رأينا ذلك، أن تؤكد نفسها حتى النهاية، إلّا إذا اقترنت بمصيري الشخصي، بعيداً جداً عن محاولة التحليق فوقه. لكن من جهة أخرى، هذا المصير نفسه لا يتجوَّف، لا يعمِّقُ نفسه إلّا بشرط انفتاحه على الآخرين. فقد حدّد شيلر (Scheler) مثلاً بقوةٍ شديدة الدور الذي يلعبه هنا التعاطف المعتبر معطىً ظهورياً لا يتحوّل بحيث إنه لم يعد يجدر بي التأكيد عليه هنا. بالمقابل كنت أتمنّى لو أستطيع أن أستعيد هنا تحليل هوكنغ (Hockuing) الرائع لمعرفة «الأنا» الأخرى، ليس هذا إلّا لأنه ساهم، على ما أظن، في فترةٍ مصيرية، بتحرّري من كل ما كان يمكن أن يبقى عندي من رواسب مونادية: غير أنه عليّ أن أكتفي بتعيين كيف تجد في فكري الخاص مسألة الاتصال حلّها بالانتقال إلى «الأنت». ينبغي عليّ من جهة أخرى تعيين أن تعبيرَيّ مسألة وحل، كما سنرى ذلك، لا يناسبان تماماً هنا.

لقد بلغ بي المطاف، من خلال تأملي بفكرة الجواب،

بمقتضيات فكرة الجواب، إلى أن أعقل الأنت كأنت. غير أن الطرق التجريبية، لا المجرّدة أو التأملية، التي وجدت نفسي بالأصل أتبعها لتركيز ذهني حول هذه الفكرة، كانت عديدة. لقد سِرْنا حتى الآن في دروب ضيّقة جافة ما يكفي لكي أُقِرَّ لِنفسي هنا حقَّ إدخالَ بعضِ العناصر البيوغرافية الهامة جداً، داخلياً حتى. ألَمْ أذكُر فضلاً عن ذلك منذ لحظات بأن البيوغرافي من جهة، والروحي والعقلي من جهةٍ أخرى، حتى جوازاً، لا ينفصلان.

حُملتُ خلال الحرب التي لم تعبئني بسبب حالتي الصحية، على متابعة تحقيقاتٍ من النوع الصعب جداً والمؤلم جداً، لأنها كانت تتعلّق بمصير العسكريين المختفين في ظروفٍ غامضةٍ جداً في الغالب وحتى عملياً لا يمكن النفاذُ إليها تقريباً. بحيث أنني كنت أجدُ نفسي مستعِداً للإجابة على أسئلةٍ كانت تطرحها عليّ غالباً كائناتٌ من لحم ودم ينتقل قلقها إليّ شبه فورياً بالنظرة، بالصوت... لعبت هذه التجربة ذاتَ الاتصالِ الإنساني حقاً، على صعيد مشاركةٍ للانفعال، مع مجهولين، كانوا بالنسبة لي عند وصولهم «ص» و«ي»، لكن كنت أتوصل بعد لحظات إلى تجسيد قلقهم وإلى جعله نوعاً ما قلقي، دوراً أساسياً، إنني مقتنعٌ غالباً بذلك، في تكوين فكري. سنفهم بعد قليل كيف

كان يجب حدوث ذلك. لكنّ هذا ليس كل شيء.

حصل أني تابعتُ لفترةٍ مع بعض الأصدقاء، خلال الحرب، تجارب من النوع الماورا نفسي بقيت نتائجها غامضةً إلى حدٍّ ما، لكنّها حملتني، هي الأخرى، على أن أطرح على نفسي أسئلةً جوهرية، مع أنها غير مألوفة، مع أنّها مختلفة كثيراً عن تلك التي تعتبر ملائمة للياقةٍ فلسفية معيّنة. لا أستطيع التفكير بتقديم تقريرٍ مفصّلٍ هنا عن هذه التجارب، التي حملت بالنسبة لي ولا تزال حتى أهميةً خاصةً. ما أستطيع قوله فقط، هو أنني كنت أنا نفسي الوسيط، غير أنني كنت بحالة صحوٍ تامٍ، بحيث أنني كنتُ مشاهِداً أيضاً. كانت تطبق هذه التجارب بواسطة اللوحة الصغيرة، الويجا. تشبه طريقتها طريقة القائمة ذات الأسئلة والأجوبة، غير أن هذه الأجوبة غير المتوقعة غالباً، التي كانت تظهرها اللوحة الصغيرة، كنت أشعر أنني أداتُها، لا أصلَها؛ لم يكن بإمكاني القول، بأي شكلٍ من الأشكال، أنني أنا من كنت أجاوب. مَنْ كان إذن؟ وكنت، بحركة لاحقة للتأمل، أسأل عن الدلالة الحقيقية لهذا السؤال نفسه ـ للسؤال مَن؟ كان يبدو لي ولا يزال تأكيد عقلٍ باطنٍ محاولة جبانة بعض الشيء فكرياً لتجنّب مجموعة من الأسئلة الأكثر غموضاً، الأصعب صياغة في لغة مترابطة.

أكتفي ببعض التوضيحات هذه التي يمكنها على الأقل أن تجعلنا نستشفُّ الأسس الملموسة لتأملي حول العلاقة بين أنا وأنت، على بُعْدِ الأنت الماورائي.

لنتذكّر أولاً ما قلته قبل قليل عن الموضوع: إنه ما لا يأخذني بعين الاعتبار، ما لا أُحسَبُ بالنسبة له. بالعكس، لا أخاطبُ في الشخص الثاني إلّا ما يُعتبَر من شأنه الردّ عليّ بأي شكلٍ كان - ويمكن لهذا الردّ ألّا تُترجمه الكلمات؛ فصيغة الدعاء الأصفى - الصلاة - يمكن أن تجد استجابتها في شيء لا يتمثل إلّا بصورة ناقصة جداً في كلمة ملفوظة - في نوعٍ من التحول الباطني، أو أيضاً في دفق سحري، في تهدئةٍ فائقة الوصف.

عندما أعرِّف شخصاً آخر بأنه «هو»، فأنا أتعامل معه على أساسِ أنّه غائبٌ جوهرياً، وغيابه هو الذي يسمح لي بتوضيعه، بالتفكير به كما بطبيعة أو بجوهر معين. لكن هناك حضورٌ هو أيضاً شكلٌ من أشكالِ الغياب بإمكاني أن أتصرّف تجاه أحدهم كما لو أنه كان غائباً. ويمكن تبيان هذا الأمر بأمثلة مأخوذةٍ من الحياة اليومية. سأستعيد هنا، مكمّلاً إياها على أي حال، صفحة من «يومياتي الماورائية». «ألتقي مجهولاً في سكة الحديد؛ نتحدث عن الحرارة، عن أنباء الحرب (يرجع هذ

النص إلى ما قبل نيسان ١٩١٨) لكن مع أنني أخاطبه هو يبقى دائماً بالنسبة لي «أحدهم»، «هذا الإنسان» إنه بالدرجة الأولى «أحدٌ ما» أتعلّم أن أعرف شيئاً فشيئاً سيرة حياته، حدودَه وجوانبه. كما لو كان يملأ استمارة، كما لو كان يقدِّمُ لي موادَ سيرةٍ يمتزج بها. تستطيع أن تتصوّر أيضاً أنك بحضور أحد الموظفين يطلب منك أن توضِح هويتك. لكن، هذا أمرٌ ملحوظٌ، بقدر ما يكون محاوري خارجياً، بقدر ما أكون بالفعل نفسه وبالمقدار نفسه خارجياً بالنسبة لذاتي، فتجاه «أحد ما» أُصبح أنا أيضاً «أحداً ما آخر» إلاّ إذا أصبحت لا أحد بالمعنى الحرفي للكلمة -ريشة ترسم كلمات على ورقة، أو جهاز تسجيل عادي... لكنٍ قد يحدث أن ينعقد رابطً بين الآخر وبيني، إذا اكتشفتُ مثلاً تجربةً معينةً مشتركةً بيننا (كنا كلانا في هذا المكان، تعرضنا لهذا الخطر المماثل، شكونا من نفس الشخص، قرأنا وأحببنا هذا الكتاب)؛ تخلق هكذا وحدةً فيها «نحن» موجودان أنا والآخر، معنى هذا أنّه لم يَعد «هو» بل أصبح «أنت»؛ تأخذ «أنت أيضاً» هنا قيمة جوهرية تماماً. إننا، بالمعنى الحرفي للكلمة، نتصل؛ وهذا يعني أن الآخر لم يعد بالنسبة لي أحداً ما أحادثه مع نفسي، لم يعد محاطاً بيني وبين نفسي؛ هذه الأنا - نفسي التي كنت متحداً معها لفحصها، للحكم عليها، كأنها ذابت في هذه الوحدة الحية التي

تشكلها الآن معي. ونرى هنا انفتاح الطريق الموصل من الجدلية إلى الحب.

«فالكائن الذي أُحِبّ هو أقل ما يكون «شخصٌ ثالث» بالنسبة لي؛ وهو في الوقت نفسه يكتشفني أمام نفسي، تسقط دفاعاتي الخارجية مع الحواجز التي تفصلنا عن الغير. إنه أكثر فأكثر «في» الدائرة التي بالنسبة لها، من الخارج، هناك «أشخاص ثالثون» هم «الآخرون».

أُعبِّر أيضاً عن هذا عندما أقول إنني لا أتصل فعلياً مع نفسي إلاّ بقدر ما أتصل مع الآخر، أي بقدر ما يصبح هذا أنت بالنسبة لي، إذ أنّ هذا التحول لا يمكنه أن يتحقّق إلاّ بفضل حركة تراخٍ داخلية أضع بها نهايةً لهذا النوع من الانكماش الذي أنقبضُ به على ذاتي والذي في الوقت نفسه يشوِّهُني. كنت أنوي حديثاً أن آخذ أندريه جيد جزئياً في نص من «الأغذية الجديدة» (ص ١١٣): «اعرف نفسك. حكمة مؤذية بقدر ما هي بشعة. كل من يشاهد نفسه يوقف تطوره». أعتقد مع ذلك أن العبارة، وحدها هنا، تخطىء في نوع من قلة الإعداد. فمعرفة النفس التي يهاجمها جيد هنا، هي تلك التي نظنّ أنفسنا نَلِجُها بالانطواء على النفس، والتي ليست في الحقيقة سوى الوعي المنقوص والمبتور لواقع لا نصل إليه إلاّ

بالآخرين، وفقط لأننا نقيم مع هؤلاء علاقة حية وكأنّها تحركها المحبة.

ينبغي الآن تمديد كل هذا إلى الحقل الميتافيزيقي الخالص، ليس ـ أو على الأقل ليس بعد ـ بتعميم هذه النتائج، بل بعكسها. ما نستشفه منذ الآن، هو أن مقولَتَيْ «العين» و«الآخر» المتلازمتين لكن البدائيتين تَمَّتْ مفارقتُها هنا. كنت أتمنى، لو كان لدي الوقت، إظهار هذا بالعودة إلى مسرحية مثل الـ (Quatuor en la dièse)، هي في هذا الصدد بنظري ذات أهمية كبرى. فشهد، في الفصل الأخير من المسرحية، أحد أكثر الفصول دلالةً في كل مسرحي، سرّ مصالحةٍ ما وراء صعيد الحكم، بين كلير وروجير، زوجها الثاني، شقيق ستيفان ـ الزوج الأول الذي طلقت منه حديثاً لأنه لم يكن مخلصاً لها. فبعد أن شعرا بحاجزٍ يرتفع بينهما دائماً أكثف، ذكرى الذي يمثِّلُ، بالنسبة لأحدِهما، وحدةَ شعورٍ أخويةٍ دائمةٍ، وللآخر، مرارة حبٍ خائبٍ، ها هما يُفْضيان، عن طريق الموسيقى ـ ستيفان هو مؤلفٌ موسيقى ـ إلى فهم أكثر وداً وأكثر عمقاً لعلاقاتها، بلغت معه كلير حدّ التساؤل بالرغم من عدم شكها بذلك، إذا لم يزل زوجها الأول هو الذي تحب، مع أنها ظنّت نفسها انفصلت عنه إلى الأبد، عبر هذا الشقيق الذي يشبهه

والذي لم يُرِدْ أبداً إدانته. لا أستشهد سوى ببعض مقاطع هذا الفصل، ما يكفي بالضبط لإعطاء معنى محسوس أكثر، قيمةٍ مباشرةٍ أكثر لهذا القسم من بحثي.

كلير: لقد قلتُ لك إن هناك آوقاتاً... أجل أتساءل أحياناً إذا لم يكن ثأراً من حب الذات ما أعطيتني. شيء آخر أيضاً. سرابُ تَشَابُهٍ... مع أنني، اعتقدت تماماً بأنك لم تجتذبني إلاّ لأنك مختلفٌ عنه. كم كنتُ أقابل بينكما! كم كنتُ واثقةً بتفضيل صداقتك على عبارات ودّه المتقلّبة.

روجيه: لم تكوني تحبين فيّ سوى صدىً.

ك: صورةً معظّمةً.

ر: لكن صورة على أيّ حال.

ك: لو عَرَفْتَ أنَّ كلَّ شيءٍ تَأَلَّقَ بالنسبة لي عندما اكتشفتُك؟

ر: وضوح التابع!

ك: روجير، ينبغي ألاّ... كنت مخطئة، ما الفائدة من سبر الماضي؟ لقد بات بعيداً عنّا.

ر: كلّا... آه! إنه رهيب أن أفكّر بأني لم أكن أُحَبُّ لنفسي.

ك: أنت لنفسك... هو نفسه... أين تبدأ الشخصية؟ لقد كنت أنت على أي حال؛ ألا تعتقد أن كلّاً منا يمتد في كل ما يحدثه؟

ر: هناك ما يشبه العذوبة في هذه الفكرة.
ك: اعْتَقِدْ: لقد كنتَ أنتَ بالرغم من كل شيء.
ر: مع أنه كان هو...

«أنت نفسك... هو - نفسه... أين تبدأ الشخصية؟»
إنّ ما انكشف لأبطال روايتي هنا في نوعٍ من الوميض قد لا يتكرّر، هو، خَلْفَ النظمِ المغلقة حيث يُحصرُنا الحكم، نوعٌ من الغموض المثمر حيث تتصل الكائنات حيث هي في وبفعل الاتصال نفسه. لكن هنا، كما في السابق، يجب أن يَظْهَرَ دافعُ الحريةِ بوضوح. فليس هذا اللاتمييز بين الأنت والأنـا، بين الأنت والهو، عنصراً محايداً حيث يجب علينا أن نضيع أو أن نتخلى عن ذاتنا؛ إنه بالأحرى نوعٌ من الوسط الحيوي للنفس حيث تستمد هذه قوتها، حيث تتجدّد وهي تختبر نفسها. كما رأينا منذ قليل. ما يجب بروزه هو إرادةُ مشاركةٍ تستطيعُ إنقاذنا من الغموض الخالص.

سيتحدّد هذا، على ما أعتقد، بمجرّد أن نطرح مع بعض الوضوح موضوع حقيقة الأنت: أيُّ معنى في القول إن الأنت، كأنت، هي أو بالعكس ليست صحيحة. بديهي أن الموضوع ليس هنا موضوع خاصية إضافية نكون محقّين أو مخطئين في نعتِ هو ما بها. الموضوع هو موضوع الفعل الذي به، عوض

عن أن أقِفَ بوجه الآخر، انفتح عليه وأجعله نوعاً ما قابلاً للنفاد بالقدر نفسه الذي أصبح فيه أنا نفسي قابلاً للنفاد بالنسبة له. فبدل أن تعود كلّ موضوعيةٍ، لا سيما موضوعية الهو، إلى نوع من الحوار بيني وبين نفسي، الأمر الذي يستتبع علاقة ثلاثية، ـ عندما أكون بحضرة الأنت، فإنّ توحيداً باطنياً يتمُّ فيَّ، تصبحُ بفضله الاثنينية ممكنةً. لا تُطرحُ المشكِلة إلاّ إذا أخرجتُ نفسي من هذه العلاقة الحية لأنظر إليها، بالتالي لأهدمها. بالطبع، عندما تكون هذه الأنت معطاةً لي في الوقت نفسه كموضوع، لا يمكن إلاّ يحدث هذا الانعكاس وهذا التمييز لإلغاء نفسيهما كل مرة تعود العلاقة الملموسة تكوِّن نفسها. هذا التناوب، وفق الترتيب الطبيعي، هو القانون، كما عيّنه بروست (Proust) في جدول ملحق.

لكن حيث تكون الأنت مطلقاً، أي حيث تفلت بجوهرها في كلِّ تناولٍ موضوعي، حيث ليست، لا أقول ممكنة التناول، بل حاضرةً إلاّ بالاستدعاء، أي بالصلاة، فإن الموضوع مختلف. هنالك بالتأكيد تقطّعٌ في الضمير الديني أو في التجربة الصوفية ـ المرتبطة هي الأخرى ببنية الخليقة نفسها التي هي أنا؛ لكن يبقى أيضاً أن الأنت المطلقة لا يمكن أن تكون، لا أقول مدركةً، بل معقولةً إلاّ ما وراء كل الأسئلة التي لا تنفك

الخليقة تثيرها فينا: من هي؟ ماذا تريد؟ ماذا تفعل؟ اعتقدت دائماً أن صفات الله كما يحدّدها اللاهوت العقلاني: البساطة، عدم الفساد، الخ، لا تأخذ قيمة بالنسبة لنا إلاّ إذا توصلنا إلى أن نتعرّف فيها على خصائص أنت لا نستطيع التعامل معها كهو من غير أن نشوهها، من غير أن نعيدها إلى قياسنا الإنساني الهزيل. كتبت قبل قليل: «عندما نتحدث عن الله، فإننا لسنا عن الله نتحدث». لن نقول هذا أبداً بقوةٍ أكثر، هناك فخّ في التأكيد اللاهوتي، كتأكيد لاهوتي؛ لأن هذه «الخصائص» التي ذكرتُها لتوي تبدو، إذا أُدرِكَتْ كمحمولات، أفقر من كل المحمولات؛ إذا نظرنا إليها كتحديدات للإدراك، فيجب الموافقة على أنها بوجه ما أفقر من تلك التي تحمل على أوضع المخلوقات وأسرعها زوالاً في هذا العالم حيث نحن. يجب على الوعي، حتى يَحدُث الانقلابُ الضروري في المنظورات، حيث ينكشف ما كان يبدو نقصاً لا نهائياً كمالاً لا نهائياً، وبحركة تحوّلٍ مصيري، أن يضحي بنفسه أمام من لا يستطيع إلاّ أن يَذْكُرَهُ كمبدئه، لغايته، كمرجعه الوحيد.

١٩٣٩

انتماء وتصرّفية

لعلّ كلمة استصلاح هي الأصحّ للتعبير عن نوع العمل العسير الذي سأحاول القيام به في العرض الآتي، والذي أرجو القارىء أن يعذر طابعه المتعرّج وربّما المضلّل.

كان في البدء موضوع التفكير الذي أخذته على عاتقي يقوم على استخراج جذور اللاتصرفية بحيث وصلت إلى الشكل الذي وصفتها فيه في «كائن وحيازة». لكن بدا لي خلال هذا المسعى أنه كان ضرورياً أولاً تناول مجموعة من المسائل قلّما أُهْتُمَّ بإيجاد حل واضح لها، تدور حول ما أنا مرغمٌ على تسميته الانتماء، أي واقع أو فعل الخصّ.

سأعمل بالطريقة المألوفة لي والتي تقوم على تحليل، لا

لواقعِ وعيٍ، بل بالأحرى لمضمون وعي، أي لما أقام الوعي فعلياً في عدد من الحالات النموذجية، المميزة بوضوح بعضها عن البعض الآخر.

خَصَّ هذا الشيء يخصُّ بول[1]. يعني:

أ ـ هذا الشيء هو ملك بول،

ب ـ أو بتعبير أصح هو جزءٌ من ممتلكات (أو من مجموعة، أو من حقل، بول).

بهذا المعنى، لا يخصُّ إلاّ ما يمكن التنازع عليه، أو الجدل حوله. فالتأكيد: هذا الشيء يخصُّ بول هو إذن، ضمناً على الأقل، رأيٌ موجَّهٌ للآخرين: لا تثيروا أي اعتراض حول الشيء المذكور، إنّه يخصُّ بول. لهذا السبب، إذا أُتيحت لي الفرصة مراراً للقول: هذا الشيء، هذه اللوحة أو تلك تخصّني، فبالمقابل، لا نرى كيف يمكن أن أجد نفسي عليّ التصريح: أن أنفي يخصني (لأننا لا نتصوّر أن أحداً آخر يمكنه أن يثير إدعاءات حول أنفي)، يُطرحُ الموضوع بصورةٍ مختلفة نوعاً ما عندما يتعلّق الأمر بأجزاء جسمي الممكن استخدامها

(١) حول موضوع الإنتهاء هذا، انظر لاحقاً.

كأداة (أي ذراعاي، يداي)، قد يرغب آخرٌ في استخـدامها كأدوات.

تمتاز الصيغة «ب» بأنها تلقي الضوء على وجود نوع من الازدواجية داخل الخاصية؛ بالفعل إنها تتيحُ إدراك وجود علاقة بين الشيء وبين مجموعٍ ينتمي إليه من جهة، ومن جهة أخرى علاقة أصعب تحديداً بكثير بين هذا الشيء نفسه وبين أحد ما يدعي أنّه خاصته.

نرى حالاً أنّه بالإمكان أَمْثَلَةُ العلاقة الثانية، إذا استطعنا القول، كما عندما أُصرِّح مثلاً: يخصّني أن أقوم بهذا العمل أو بذاك؛ خصّ تعني هنا تقريباً توجّب. نحن كلياً خارج المنطقة الموضوعية التي بدا أولاً أننا محصورون فيها.

بات الموضوع الآن أن نتساءل إذا كانت العلاقة المطلوبة في الانتهاء هي قطعاً مُتَشَخْصَنَة، إذا كان بإمكانها حقاً أن تنطبق على أشخاص، وبأي معنى.

لو أعلنت بخصوص خادمٍ: إنه يخصني، سأثير حتماً دهشة حقيقية عند مستمعيّ؛ لنفرض أنهم لن يشفقوا بصمت عليّ كما على مجنون وسألوني بأي حق أقدر أن أصرِّح أن هذا الخادم يخصني؛ يمكن أن نفترض أن جوابي أياً كان سيشير إلى أنني

أعامله كشيء اكتسبته أو أعطي لي، الخ . . . لكن من المؤكد، أياً كان هذا الجواب تفصيلياً، أنه لن يرضي محاوري، أنه سيبدو له بالعكس معبِّراً عن ادعاء مبالغ فيه، لا يمكن تقبّله. يختلف الأمر، طبعاً، في زمان كان الرقّ لا يزال موجوداً.

من الطريف ملاحظة أن الأمر يختلف كلياً إذا أعلنت لآخر: إني أخصّك. تغيّر الجدول كلّه هنا.

يجب الإشارة أولاً ـ وهذا أساسي ـ إلى أنني أستدعي هنا حالةً لا يمكن توضيعها عند الاقتضاء، أو على الأقل لا يمكن أن تتوضّع من غير أن يعتريها تغييرٌ جذري.

فلنضع أنفسنا في صلب العلاقة الأصلية: جاك، أنا أخصك. هذا يعني أفتح لك حساباً غير محدود، تفعل بي ما تريد. أَهَبُكَ نفسي. هذا لا يعني، مبدئياً على الأقل: أنا عبدك؛ بالعكس؛ إنني بحرية أضع نفسي كلياً تحت تصرفك، فأفضل استخدام لحريتي، هو في أن أضعها بين يديك؛ إن هذا كما لو أنني أَحْلَلْتُ مختاراً حرّيتك مكان حريتي؛ أو بالأحرى إن هذه الأخيرة تستنفِدُ تناقضياً ذاتها في هذا الإحلال نفسه.

لكن تجدر معرفة الجواب على هذا العرض، لا كلامياً، ربّما، بل بالأعمال. بعبارة أخرى، كيف تتعينّ الـ «أنت

تخصّني» التي يبدو أنها الردّ الضروري على الفعل الذي بـه «أهبُك نفسي»؟ على أبعد حدٍ، يتمثّل بالتأكيد كتعبيرٍ عن وضع اليد، «أنت تخصّني» تعني إذن أنك شيئي؛ سأستخدمك كما أرى ذلك مناسباً.

بيد أنّه بإمكاننا تصوّر أن هذا الجواب أخذ تشديداً آخر وأنه يعني: «أقبلك كمشارِكٍ في العمـل؛ في المشروع الـذي أكرِّسُ نفسي له».

من الواضح فضلاً عن ذلك أن هاتين الحالتين، إذا أمكن تمييزهما نظرياً بوضوح، ففي الحقيقة يصعب جدّاً تمييزهما. بيد أن هذا التمييز يجب الإبقاء عليه بأي ثمن، باعتبار أن الموضوع الأساسي يبقى أن نعرف إذا كنت تنادي حريتي من حيث هي حرية، أو بالعكس إذا كنت تريدها مؤلينة.

يُطرح منذ الآن مـوضوعٌ ملحقٌ يتعلّق بـوضعي الباطني لمدرك بالعمق الأكثر.

عندما أصرِّح: أخصّك، هل أقوم بفعل تنازي كلّي؟ هل أتخلّى عن كائني المفكر والمريد؟ وما تكون ردةُ فعلي اللاحقة على عملية وضع يدٍ محتملة. إذا كانت هي التي لا رضيت بهـا فحسب، بل تمنيتها، فليس هناك أيّ سبب لأتمرّد عليها عندما

تُصبح فعلية. كلّ شيء إذن متعلّق هنا بالروح التي بها وهبت نفسي. للأسف هناك مجالٌ كبيرٌ للاعتقاد أن هذه الروح غير ممكنة التمييز بوضوح في حالة معيّنة، نظراً للاستحالة التي نحن فيها في معرفة ما يكتنفه هذا الانجذاب ذو الطبيعة العشقية في الحقيقة ـ هناك عشقٌ جماعي.

لا يمكننا التذكير كثيراً هنا بأنني أجعل من نفسي شيئاً، بقدر ما أرضى أن يُنظر إليّ كشيء، ونستطيع التساؤل إذا لم أكن بهذا أخون نفسي.

لكن يصل بنا الأمر انطلاقاً من هنا إلى أن نطرح على أنفسنا السؤال الذي هو في أساس كلّ هذا التأمل والذي يمكن صياغته هكذا: ما معنى أن يخصَّ ذاته؟ أأستطيع التصرّف بالأنا، إذا لم أكن أخصُّ نفسي؟

إذا رجعنا إلى الملحوظات التمهيدية التي انطلقنا منها عندما تساءلنا ماذا يعني بالنسبة لشيء أن يخصّ أحداً، ندرك الصعوبة القصوى للسؤال الماثل الآن أمامنا.

ـ أيمكنني بشكلٍ من الأشكال اعتبار نفسي شيئاً قابلاً لأن يخصّ الذات التي أكُونُها في الوقت نفسه؟ ما هو الرابط الذي يوحِّدُ هذه الـ «أ» (je) وهذه الـ «أنا» (moi)؟

ب ـ إذا كان هذا التوضيح غير ممكن التطبيق، أو بتعبير أصحّ إذا كان يحوِّلني إلى ما «لَسْتُهُ» بالضبط، أيمكنه البقاء بعد العلاقة التي يترجمها تعبير خصّ؟.

ج ـ مع ذلك ينبغي على كلٍّ أن أوضِّح ماذا أقصد عندما أؤكِّد في لغة غير مطابقة، لنعترف بهذا، إنني أخصُّ نفسي، ربّما يكون مفيداً لنا هنا الاستعاضة عن تعبير خصّ بتعبير «كان» أو «لم يكن» نفسه». تكمن المشكلة الرئيسية في تحديد العلاقة المحسوسة التي توحِّدني مع نفسي ـ أو، بعمق أكثر في معرفة ما إذا كان ينبغي مفارقة فكرة هذه العلاقة.

د ـ إذا كان تعبير شيء مأخوذاً في معناه الحصري، إذا كنّا نعني به شيئاً ممتلكاً، من شأنه أن يكون جزءاً من مجموعة، فمن المؤكد قطعاً أن جوابنا على هذا السؤال الأول يجب أن يكون سلبياً، مع تحفظ عند الاقتضاء سأذكره بعد قليل. ثم إن الـ «أ» (je) هي سلب الموضوعية نفسه، في حين ينبغي هنا أن يكون بالمستطاع النظر إلى الـ «أ» (je) كما ينظر إلى «الهو»، الأمر الذي لا معنى له بالحقيقة في هذا المجال.

غير أنه من المستحيل الوقوف عند هذه الغاية الخالصة

والبسيطة «للاّ تَقَبُّل» (nonrecevoir). «أخص نفسي» ألا يمكن فهمها إلا بشرط أن نُشَخْصِنَ بعناية العلاقة المطروحة هنا، باختصار، أن نُفَسِّرَ مثلاً على الوجه التالي: أنا بحماية نفسي، أو تحت وصاية نفسي؟ المثير جداً للاهتمام ملاحظة إننا نعني بذلك حلقةً موازيةً تماماً لتلك التي كانت أمامنا عندما كنا نحلل الـ «أنت تخصني» تتولد مجدّداً داخل «الأخص نفسي».

أستطيع، عند الاقتضاء، أن أتصرف بالأنا كما بشيء نتخلص منه؛ هذا ما يحدث في الانتحار. لكن لا يمكن العثور عليه مجدداً في الحياة نفسها، إلاّ حيث تقلّد عن قرب الموت ـ في التعهّد الكامل مثلاً.

إذا عنيت، بـ«الأخصّ نفسي»، «أنا محاسِبُ نفسي» ـ ولا يتم هذا التمثل من غير انزلاقٍ للفكر لا بأس به ـ أصل إلى الاعتقاد بأنّ كل شيء يجري كما لو كنتُ اثنين، كما لو كنت مثلاً في آن واحد البكر والولد الأصغر لنفسي (أتخيل هنا ولدين يتيمين مكلّف أحدهما بالآخر).

لنُشِرْ أننا نلقي في هذه العلاقة التساؤُل المطلق أو حتى المطابقة للـ:

أخصّك

تخصّني

أخصّ نفسي

يتحقق توازنٌ ثابت هنا طالما أن:

١ ـ التمييز بين البكر والأصغر فعـليٌّ، أي أن البكر يتمتـع بسلطة؛

٢ ـ هذه السلطة معترفٌ بها من الأصغر.

١ ـ إذا تصورنا كائناً مستسلماً كلياً لنزواته ولرغباته، ولا يعيش إلّا في الحاضر فلا يبدو أنه باستطاعتنا أن نطبق عليه هذا التمييز إلّا نظرياً أو إسمياً؛ يمكن على أي حال ـ وهذا موضوع يجب دراسته ـ ألّا تكون هذه سوى حالة قصوى تقع عند حدود الإنساني: حالة كائنٍ مجرّدٍ من كل وعي. ربّما ندرك هنا المعنى العميق لكلمة وعي هذه، ربّما تبيّنا كيف يتم التلاحم بين الوعي السيكولوجي وبين الضمير الأخلاقي.

٢ ـ نستطيع من جهة أخرى ـ دون أي عناء هذه المرة ـ أن نذكر كائناً بلا ضمير أخلاقي، بل يطعن بتأكيداته، تنكر عليه كل صفة للأمر بـ أو للمنع عن.

أمرٌ فريدٌ، نتصوّر أنه عند الفوضوي في الحالة الخالصة

ـ إذا افترضنا وجودها ـ تُطرَحُ الـ «أخصُّ نفسي» كتحدٍ من جانب الوعي المعتبر كمنشقٍّ أو كناطقٍ باسم مجتمع مبغوض. من المثير للاهتمام أن نرى إلى أي حدٍ تبقى نتائج تحليلي السابق مقبولة في هذه الحالة القصوى.

يبدو أن للعبارة على لسان الفوضوي بعداً سلبياً للغاية، تعني: لا أخصُّ أحداً، ليس لأي فرد، لأي جماعة أدنى حق عليّ. هنا القول «أنا» يعني في الحقيقة القول «لا أحد آخر»، يتحدد المضمون «أنا» بهذه المنافاة وليس بشيء آخر.

كلّ الموضوع الآن هو في معرفة إذا كان هذا التأكيد الكلامي المحض الذي ليس له سوى قيمة تحدٍّ، من شأنه أن يوجّه فعلياً حياةً، سلوكاً. من البديهي تماماً أنْ لا. طوعاً أم كرهاً، سيكون هذا الفوضوي في أفعاله مستعداً لاتخاذ موقفٍ تجاه قيمٍ معيّنة سيعتبر بعضها ويرفض بعضها الآخر، لكن باسم قيمٍ أخرى شبه ضمنية. لن تستطيع هذه القيم، أياً كانت، أنْ تتطابق مع مبدأ الاستبعاد أو الرفض الخالص الذي يبدو أن أناه تحولت إليه. من هنا، تبرزُ، داخل فكره نفسه، ازدواجيةٌ لا تُحَلُّ ولا تُضْبَطُ حتّى.

فضلاً عن ذلك، يظهر التأمل أنه إذا رفض الفوضوي إخضاع نفسه لفرد أو لجماعة، فذلك حتى لا ينحطّ بنظره

الخاص. يستلزم هذا أنه يعتبر ذاته في آن واحد كمؤمن وكألوهية نَجِدُ في صُلْب فوضوية منطقية، تأليهاً للذات لا تُقِرُّ به في معظم الأحيان.

لكن تبقى بلا ريب هذه العبارة البسيطة جداً والرقيقة جداً غير مطابقة، يُسْتَحْسَنُ كَسْرُهَا مثل فوقعة أو مثل قشرة لتعرية ما يمكننا تسميته لبّ التأكيد الفوضوي، يمكن، في الحقيقة أن يصاغ هذا على الشكل التالي: «الآن وفي كل الحالات، أرغب في فعل ما يحلو لي». نعثر مجدداً هنا على التحدي أو التحريض الذي اكتشفناه قبل قليل، لكن يوجد شيءٌ إضافي معيّنٌ هذه المرة. يجب أن ندرك بعناية هنا ما هو مطروحٌ في مثل هذا التأكيد وما لم يعد مطروحاً بجلاء.

عندما أُعلِنُ أنني أنوي فعل ما يحلو لي، أو التصرّف كما يروق لي، فإنني أستنكف قطعاً عن اتخاذ موقف تجاه ثبات أو بالعكس تقلّبات هذه الـ «بَدَا» الممكنة. قد يكون ما يحلو لي في هذا الوقت يحلو لي طيلة ستة أشهر، في هذه الحالة سأتصرّف طيلة الستة أشهر كما أتصرّف اليوم. وقد يكون أيضاً العكس صحيحاً، فأتصرّف في هذه الحالة بالعكس تماماً.

إذا كانت هويةٌ ما هي المؤكّدة هنا إذن ـ هذا بديهي ـ فهي

غير متعلقة لا بـأنا (المتمثِّلة كمجموعة من الأهليات) ولا بموضوع رغبتي أو نفوري، بل فقط بعلاقة معيّنة قد يتغير طرفاها.

لكن يبدو أننا أُعِذْنا بهذه الاعتبارات إلى التعبير السلبي السابق. فوضع وهويّة هذه العلاقة ليسا بالتأكيد في الواقع اتخاذ موقف من العلاقة الماورائية ـ أو السيكو ـ فيزيولوجية كما نريد ـ التي توحّد الفعلي والفيزيائي، إنهما فقط رفضٌ لأن يسمح آخرٌ لنفسه بالانتصاب، حاجزاً على المسافة الفاصلة بين الواحد والآخر.

لن نستطيع الهروب من هذه الوضعية الحرجة التي هي، مرة أخرى، استبعادٌ محضٌ، من دون إقامة ثابتةٍ معيّنة هي حكماً قيمة سنلتزم باعتبارها؛ لكن معنى الـ «أخصّ نفسي» هو انطلاقاً من هنا متغيّرٌ كلّياً، سيصبح قريباً جداً من الانتقال إلى عكسه، في «لا أخصّ نفسي»، أخصُّ مثلاً تلك الفكرة (العدالة، الحقيقة، الخ).

نسير هكذا نحو هذه النتيجة المتناقضة في الظاهر والتي مفادها أن «أخصّ نفسي» هي في أحد أطراف الحلقة، تأكيدٌ يهدمُ نفسه، لأنّ الـ «أ» لم تعد سوى سلْب كلّ مضمونٍ ممكن

الإدراك عامة ـ وفي الطرف الآخر يميل إلى إلغاء نفسه وللتحول إلى تعبير من النوع العكسي: أخصّ تلك القيمة. يبقى، فضلاً عن ذلك مجالٌ للتساؤل إذا لم يكن بالإمكان أن تصبح هذه ـ القيمة سلبية، إذا لم يكن بإمكان كائنٍ أن يخصّ الشر، الغضب، الشيطان. يجب، على ما أعتقد، التحفظ إزاء إنكارٍ بسيطٍ لهذا الأمر، ويبدو أن بنيتنا تسمح بما يجب اعتباره إنقلاباً شاملاً، إذ يجوز أن يكرّس كائنٌ إنساني نفسه، كما لمبدأ إيجابي؛ لما ليس سوى سلبه الجذري.

يبدو تماماً على أيّ حال أننا، إذا بذلنا جهدنا للإمساك عن أقرب ما يمكن بالحقيقة الأخلاقية المدركة إلى حدٍّ ما في إيقاعها وفيما يشبه نبضاتها الدرامية، نعثر مجدداً بصورة عامة على العلاقة الثنائية التي كانت تربط بين الصغير وبين الأخ البكر في الاستعارة أو الرمز الأساسي الذي انطلقنا منه. من الممكن على أي حال اعتبار هذه العلاقة قابلة للتعديد، أي أنه لا يوجد علاقة عائلية أو إنسانية لا يمكننا تمييزها في صيغة منقولة إلى داخل مدينة ـ خليّة أُكَوِّنُها مع نفسي. يكفي مع ذلك، على ما أظن، العودة إلى العلاقة الخاصة التي ذكرتها.

لهذه الفائدةُ الكبرى في إرغامنا على إظهار التباس مفهوم الاستقلال الذاتي الشائع، الذي يحوي النقص الخطير والمزدوج

في أن يكون صلباً وملتبساً في آن واحد. إن المبدأ التشريعي أو المعيد النظر بالتشريع لا يختلط في الحقيقة إلاّ كلامياً مع الأنا أو الهو اللذين يبدو أننا نريد إعلان استقلاليتهما. ربّما يمكن إظهار كيف أن الانزلاقات التاريخية التي نستطيع ملاحظتها في مفهوم الديمقراطية نفسه صادرة بالنتيجة عن هذا الالتباس الأصلي. يمتاز الرمز الذي لجأت إليه بأنه على الأقل يشير بوضوح إلى أن الأمر ليس أمر هويّة بقدر ما هو أمرُ قرابةٍ، ما يمكننا تسميته ازدواجية الشكل في الأساس والتي يجب على كلٍّ ألاّ نجوهرها، بل أن نفهمها بالأحرى في قيمتها الوظيفية.

لكن تبرز هنا مشكلةٌ صعبةٌ: ألا ينبغي علينا القول إنّ ازدواجية الشكل هذه تفرض بالضرورة وحدةً تجعلها ممكنةً؟ يبدو أننا نستطيع، أو حتى يجب علينا أن نضع من حيث المبدأ أن هذه الازدواجية ليست، لا يمكن أن تكون أصلية؛ فهي لا تحمل ميزة اللاتحوّل النسبي الخاصة بالتمييز بين جسمين، أو بصورة أعمّ بين كائنين معطيين أحدهما للآخر بشكل أنواع حسمية. لكن من المسموح الاعتقاد بأن السؤال المزدوج حول معرفة النوع الذي قد تكون منه هذه الوحدة المسبقة وكيف تتميّز لا يفيد التحقيق الذي نقوم به هنا. فالإيضاحات ذات الطبيعة الماورائية التي سأنتهي بها قد تعكس فضلاً عن ذلك،

على ما يبدو لي، بعض الضوء على هذه الأسئلة المظلمة جداً. لكن تجدر منذ الآن ملاحظة أن التخصيصات الممكنة في هذه الثنائية هي ذات صلة مباشرة بمنوّعات حب الذات أو بغض الذات التي يمكن تحديدها تماماً؛ لا أتحدّث هنا عن اللامبالاة تجاه الذات القابل وجودها النقاش، مع أنّي شخصياً على استعداد تام للاعتقاد بإمكانيتها. ينفتح على أي حال هنا ميدانٌ واسعٌ جداً أمام البحث الظهوري.

من السهل، فيما يتعلّق بحب الذات، أن نميِّز التعارض المطلق القائم بين حبٍّ وثني، هو مركزية عالية، ـ وحبّ الذات بعيداً جدّاً عن اعتبار هذه الأخيرة حقيقة كاملة ومكتفية بنفسها، ننظر إليها على أنها بزرة يجب أن نجعلها تثمر، أو نقطة ظهور ممكن للروحي أو حتى للإلهي في العالم. أنْ يُحبَّ المرءُ ذاته، في هذا المعنى الثاني، ليس بالتأكيد شهادة ذاتية عِلى إعجاب معينٍ، بل أن يقف المرءُ تجاه ذاته في الوضعية التي تسمح بالحصول من الذات على أسمى تحقّقٍ، ومن الواضح جداً أن بعض التبجّح بحدٍّ ذاته غير مناسب لنموّ نشاطٍ خلّاقٍ فعلاً على أي صعيد كان: لا أتحدّث هنا عن الخلق الفنّي أو العلمي فقط، بل أيضاً عن الإشعاع الذي تبثّه كلّ نفس كريمة. نستطيع بالعكس أن نأمل بإمكان ألّا تكون قساوةٌ،

عدوانيةٌ مفرِطةٌ نحو الذات مسبِّبتين أيضاً للشلل، مع أن ذلك لأسبابٍ مختلفة تماماً: من هنا ضرورة هذا الصبر تجاه الذات، القابلِ للتوفيق على كلٍّ مع وضوح دائم، والذي نصح به روحانيّون كبار، مثل سان فرانسوا دوسال (Sn François De Sale)، إذا لم أكن مخطئاً. غير أن هذا كله غير ممكنٍ ولا يبقى له معنى حتّى إلاّ حيث المسافة والقرب، اللذان يحدّدان فعل المحبّة في ذاته يتحققان معاً في هذه الذات وبالنسبة لها. لكنّنا في الواقع، على صعيد التطبيق، نخطىء تقريباً دائماً بعدم القدرة سواءً على رؤية أنفسنا، سواء ـ بنسبة أقلّ بكثيرٍ على أي حال، إذا وصلنا إلى هذه الموضوعية ـ على أن نحتفظ مع أنفسنا بهذا الاتصال الذي يجب دائماً الإبقاء عليه مع قريبه. نُظْهِرُ الاحتمال الثاني هذا من خلال دراستنا عن كتب لسيكولوجية العقلاني الخالص الذي يبدو كالمنفي عن ذاته.

يُفترضُ بهذه الملاحظات أن تسمح بإزالة الغموض المكدِّر جداً الذي يحيط بعلاقات الأنانية وحب الذات، بصورة خاصة ما يتعلّق بمفهوم الخلاص الذي يعتبره من ينظر إليه من الخارج نجاحاً فوـ أرضياً. نحن هنا إزاء ضلالٍ ينبغي أن نضع حدّاً له من خلال التذكير بشدّة بعدم وجود خلاص فردي بالمعنى السالب والذرّي لهذه الكلمة بالنسبة للمفكّر المسيحي نستطيع

على أية حال أن نكتشف، انطلاقاً من هذا، تجسيداً مسبقاً في حقل الخلق الفني، ذلك أن الفنان الحقيقي لا يخلق لذاته، بل للجميع؛ لا يستطيع أن يرضي نفسه إلاّ بهذا الشرط؛ وأقول بطيبة خاطر: لا يوجد خلقٌ فنيٌ من دون تمزيقٍ دائمٍ للذات الخالقة.

ترعى هذه المجموعة من التأملات كل التحقيقات المتعلقة بالتصرّفية بحصر المعنى، كما قد تتحقّق لا في المحبّة فقط، بل أيضاً في الرجاء، ثمّ، أضيف، في الإعجاب الذي لا يبدو أنّ بُعْدَهُ الروحي السامي وحتى الماورائي معروفٌ كلّياً في أيامنا.

يُعَيِّنُ الفعل «رفع» بكثير من القوة وبالشكل الأصح، الأكثر دلالةً، نوع التأثير الذي يتركه فينا الإعجاب، أو بالأحرى الذي يحدثه فينا موضوع الإعجاب. هذا صحيحٌ جداً إلى درجة أنه عندما، بمناسبة عمل شعري أو موسيقي، مثلاً، نُشْرِكُ بحماسنا شخصاً لا يشترك فيه، ليس فقط يبدو لنا أننا نُحَلِّقُ بينما يبقى الآخر على الأرض، بل نستطيع حتى أن يكون لدينا الانطباع الشاق بأنّه يشدّنا إلى تحت، يجعلنا نتعثر، ويقيس نوعاً ما العنفُ الذي نحتجُّ به على موقفه الجهدَ الذي به نقاومه.

من المؤكد تماماً أن ميزة الإعجاب انتزاعُنا من أنفسنا أولاً، من فكر أنفسنا، ليس هناك بلا ريب ميدانٌ تتكشّفُ فيه تحاليل

لاروشفوكو (La Rochefoucauld) المختصرة أكثر نقصاً. ربّما ليس هناك كذلك مثالٌ يلقي الضوء أكثر على الامتدادات التي يأخذها في الميدان السيكولوجي التمييز البرغسوني بين المغلق والمفتوح.

بالفعل لا يكفي القول إنّ الإعجاب هو السلب الفاعل لجمودٍ داخليٍ معينّ، يجب خاصةً ملاحظة أنه يمكن التصوّر لا كدفعٍ فقط بل أكثر أيضاً كفيضانٍ (إن الفعل اجتاح ينسجم هنا مع واقع محتّم)؛ لا يحصل هذا الفيضان إلّا داخل كائن لا يشكل مع نفسه نظاماً مغلقاً، محكماً لا يستطيع دخولَه أيٌّ جديد.

أقولُ، بعمقٍ أكثر، من غير أن يكون لدي الوقت للتشديد هنا على هذه النقطة الرئيسية، إن الإعجاب مرتبطٌ بفعل كون شيءٍ ما ينكشف لنا، ففكرتا الإعجاب والكشف متلازمتان في الواقع ومحكومٌ على سيكولوجية ذاتية كليّاً بألّا تفهم شيئاً من الإعجاب وبإحلال معطيات محلّه لا يمكن أن يتحوّل إليها إطلاقاً. لدينا هنا على أيّ حال أحد أسس الواقعية.

ينبغي، بالتلازم مع هذه الملاحظات البسيطة، أن ندرس بالتوالي «رفض» الإعجاب «وعدم القدرة» على الإعجاب، وأن نرى كيف يُعبِّرُ كلٌّ منهما عن نوعٍ من التصرفية الأساسية.

أعلن أحد المؤلفين الدراماتيكيين، منذ فترة غير طويلة، خلال مقابلة، أن الإعجاب يبدو له حالة مذلّة يرفضها بكل قوته. قد يبدو هذا الإعلان مدعاةً للسخرية، لكنّ يخشى ألاّ يكون ينطوي على حالة فكرية تنتشر أكثر فأكثر. ليس هناك على الأرجح شيءٌ مميزٌ أكثر لنوع من الانحطاط المعاصر من الميل إلى إلصاق بعض ملامح التشكيك بكل تفوّق يعرف على أنه كذلك. يُظهر تحليلٌ مماثلٌ جداً لتحليل شيلر (Scheler) للحقد أن في أساس هذا التشكيك اهتماماً واخزاً بالذات، «لكن أنا، ماذا أصبح داخل هذا؟» غير أن الإعجاب طالما يمكن ترجمته إلى حكم، هو بالتحديد تأكيد تفوق لا نسبي، بل مطلق: مطلق، أشدد على هذا، وتأخذ في هذا الصدد عبارة لا مثيل له دلالةً دقيقةً جداً.

تتدخل، بعد فوات الأوان، بلا ريب، روح التشبيه (سنقول: إنه جميلٌ جداً مثل... إنه أكثر جمالاً من...). إلاّ أن هذا جائزٌ نسبياً بالقياس إلى المعطى الأصلي، الذي هو الاعتراف بمطلق[1] معيّن. لا أستطيع إلاّ بحركة انعكاس

---

(١) أنظر كلمة عارف يزور معرضاً: «هذا جيدٌ جداً... هذا جيدٌ جداً... آه! هذا، إنه جيد».

الوصول إلى أن أعقل نفسي بالنسبة لهذا المطلق وأن أقلق على موقفي تجاهه. ذلك أن اختياراً يفرض نفسه هنا: وفق ما إذا كنت أتصرّف هنا أم لا ـ وهو تصرّف داخلي ما أقصده أولاً هنا ـ كنظام من الرغبات، سيُحْزِنُني أم لا هذا المطلق الذي برز أمامي. كم هي غنية بالمعاني عبارة أحزن هنا! تشير بصورة عجيبة إلى أن هذا النور الجديد قد يعمِّمُني بنظري الخاص أو بنظر الآخرين، الذين يدخل اعتبارهم مباشرةً في الحكم الذي أميل إلى إصداره على نفسي. يوجد مجالٌ هنا للتأمل في الشروط التي تسمح أو التي تهدِّد بالعكس بحجب الوحي أياً كان هذا الوحي.

أن نقول: الإعجاب حالةٌ مذِلّة، يعني أن نعتبر الذات قوة موجودة لذاتها وآخذة ذاتها مركزاً: أن نُعلِن بالعكس: إنه حالةٌ معظِّمةٌ، يعني أن ننطلق من الفكرة العكسية التي مفادها أن وظيفة الذات الخاصة هي الخروج من الذات لتتحقّق في العطاء وفي الخلق بأشكاله المختلفة.

قد يظهر بلا ريب رفض الإعجاب بأشكالٍ أكثر غموضاً، لا يقوم دائماً على الحسد أو على الحقد. نستطيع عند الاقتضاء تصوّر إمكان كون الإعجاب أو الحماس، إن لم نقل مرفوضين، فعلى الأقل مشكوكاً بهما باسم الروح النقدية، بحجة أنهما

يحرماننا من مراقبة ذاتنا.

لكن التأمل يظهر بسهولة هنا أنه إذا كان، في ترتيب المعرفة، دورُ الروح النقدية أولاً، بمعنى أن عليها رئاسة مجموعة العمليات التي تسمح باستخلاص الوقائع نفسها التي ننوي دراستها لاحقاً؛ فمن المستحيل كلياً في ميدان التقييم أن نوليها دوراً مماثلاً لا معنى لأن نفترض، حتى لحظة، أن الروح النقدية ستمكننا من تقرير إذا كان عملٌ ما جديراً بالإعجاب أم لا. ليس باستطاعتها هنا أن تلعب سوى دورٍ سلبي، ملائم على أي حال، أي أنها تجبرني على التساؤل إذا لم يكن مثلاً في إعجابي بهذا العمل الجديد تناقضٌ معيّنٌ ـ أو بالعكس هاجس إقناع نفسي بأنني أهتزّ لنغم أولئك الذين يعزفون اللحن في المجموعة الصغيرة التي أنتمي إليها ـ أو أيضاً الرغبة في أن أكون فريداً، الخ.

أمّا عدم القدرة على الإعجاب، عدم الأهلية له، فيطرحان مسائل مختلفة قليلاً، إنّما مترابطة ومهمّة لما سأسمّيه بطيبة خاطر الجمود الداخلي، أو أيضاً الوهن الذهني.

ربّما ينبغي لإيضاح هذا الميدان التفكير بالدقة الممكنة في معنى الإجابة. تعطينا هنا الكلمة الإنكليزية (response) إيضاحات محددة، إذ أنها تعبّر أفضل من الكلمة الفرنسية

(reponse) عن ردة الفعل هذه الصادرة من الأعماق المفقودة عند الكائن الجامد أو الواهِن داخلياً.

يُطرَحُ عليّ سؤالٌ لا أستطيع الإجابة عليه؛ معنى هذا أنه ليس عندي ما يلزم للإجابة عليه؛ فالتشابيه المادية محتّمة تقريباً هنا؛ أُعْتَبرُ مثل علبة بطاقات ـ علبة بطاقات تعقل ذاتها وهي في الوقت نفسه أمين محفوظاتها الخاص؛ ليس فيّ بطاقة تناسبُ السؤال المطروح. نحن هنا على صعيد الحيازة، أو بتعبير أدق، تبدو لنا التجربة التي هي تجربتنا، الوهلة الأولى، كما لو أنها غير ممكنة التمثل إلّا بتعابير حيازة؛ مع أن هذه الصورة تنكشف عند التأمل خدّاعة، لأنّي لا أستطيع أنه يوجد فيّ عناصر معرفة متجاورة يفترض العثور على العنصر المطلوب وسطها. لكنّ المؤكّد، أنني أستطيع أن تكون لي الرغبة الحادة في إرضاء من يسألني، من غير أنْ يكون لي الإمكانية؛ ثمّ إنّي حقاً في هذه الحال كما لو كنت أصطدم بحاجزٍ مادي.

نستطيع الآن مواجهة حالٍ مختلفة كثيراً. يستدعي أحدُهم تعاطفي في مناسبة معيّنة. هنا أيضاً المطلوب تقديم جواب، إنما من طبيعة مختلفة؛ وقد لا يكون بمقدوري أن أجعل هذا الجواب، الذي هو من مرتبة الشعور، ينبعث منّي. لا أتوصّل إلى تحريك هذا التعاطف المطلوب. أتمنّى لو كان الأمر مختلفاً.

يصعب عليّ أن أُخيِّب سائلي، لكن ما العمل؟ لا يمكنني سوى لفظ بعض التعابير المتوفرة لدي، التي هي جزءٌ من فهرس، والتي تبدو لي مناسِبة للظرف الحاضر؛ يمكنني أن أصل حتّى ربّما إلى إعطائها نبرةً رحيمة، لكنني هنا أيضاً أغرف من فهرس؛ كل هذا هو حيازة؛ كما البطاقات منذ قليل، يختلف الأمر مع هذا التعاطف الفعلي، الحيّ، المستدعَى هنا، والذي لا أختبره في الواقع أبقى غريباً عن ألم الآخر، لا أتوصّل إلى جعله ألمي. لِمَ الأمر هكذا؟ يجوز بالتأكيد أن تكون لي اهتماماتي الشخصية الحية جداً التي لا تترك مجالاً لهذا الشعور إنّما يجب ألاّ ننخدع بذرية غشاشة. من الجائز جداً أن أُحِسَّ نفسي بصورة عامة كثيفة، غير منفذة، ثمّ إن هذه الحالة قد تقوم لأسبابٍ متنوعة جداً (تعب، استنزاف أخلاقي، عادة أيضاً في تركيز مفرط على الذات، الحميمية مع الذات التي قد تنحطّ مثل كل علاقة، وتصبح معيبة).

لكن من الجائز جداً كذلك أن يكون فعل الغوص فجأة في حياة آخر، وواقع كوننا مرغمين نوعاً ما على أن نرى بعينيه، الوسيلة الوحيدة لتبديد وسواس الذات هذا، على الأقل للحظات، والذي كان يبدو أننا غير قادرين على الانفصال عنه. لم نكن لنستطيع، بمفردنا، التخلّص منه، لكن حضور الآخر

يُحْدِثُ هذه المعجزة، شرط إعطائه موافقتنا، والتسليم بعدم اعتباره مجرّد تطفّل ـ بالنسبة لذاته ـ بل واقعاً. لا شيء حرّ، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، أكثر من هذه الموافقة وهذا التسليم. لا شيء فيه أقلّ منه مداولة مسبقة حيث كانت سيكولوجيا بالية تعتقد أنها ترى الشرط الأساسي للفعل الحر. الحقيقة هي أننا، طالما نبقى سجناء مقولة السببية، الصعبة الاستخدام جداً حالما يتعلق الأمر بأن نعقل الروحي، لن يكون بمقدورنا التمييز بين الإرغام والدعوة، وكذلك بين الأشكال الثابتة على أي حال للجواب الذي نعطيه لكل منهما. أعتقد فيما يختص بي أن تعبير جواب يجب أن يكون مقتصراً على ردة الفعل الداخلية تماماً التي تثيرها الدعوة. من يرمي إرغامنا ينسى أو يتناسى أننا بشرٌ؛ بقدر ما نخضع له، لا نعود حاضرين أمام أنفسنا، وقد نستطيع القول إنه يضعنا في حالة روبصة: لا يمكن للتجربة الحاصلة في عدد من البلدان الأوروبية إلاّ أن تؤكد هذه الفرضية. بدل أن ترجعنا الدعوة، بطريقة سحرية إلى حد ما، إلى أنفسنا. لا قدرياً على أي حال، لأننا نستطيع عدم الاستجابة لها. لكنه ليس ضرورياً أبداً، حتى يكون جوابنا حراً، أن يقتضي وعياً واضحاً تماماً لهذا الرفض المحتمل؛ أقول بطيبة خاطر إنها حرّة ما دامت محررة. وربما نجد هنا وسيلة قلب بعض الحواجز التي يبدو أن فلسفة حزينة وشرسة حلا لها

تكديسها منذ قرنين أمام الوعي المضطرب.

نحمل كلنا ثقلاً، حملاً يصبح، في الساعات الحرجة، لا يطاق أبداً؛ ثقل ماضينا أولاً، وأيضاً ما كنا نرغب في القيام به ولم نفعل، ما أردنا أن نكونه وما لسنا إيّاه أبداً. لست بعيداً عن الاعتقاد أن فغلاماً ما هو حرٌ، كما كنت أقول، بمقدار ما هو محرِّرٌ، أي بمقدار ما يخفّف لنا الحمل الذي ترزح أكتافنا تحته والذي يبدو أن عليه رمينا أرضاً يوماً ما. لا يمكننا بهذا الصدد تعليق أهمية بالغة على الموقف الداخلي الذي يتبناه الوعي تجاه القدر. فهو، طالما يعتبر هذا الأخير شيئاً ومجمّداً بالتالي، يحتفظ بقدرة التحجير الهدّامة التي كان ينسبها الأقدمون إلى وجه الجورجوني (Gcrgogne). لكن ما يجب رؤيته هو أننا بقدر ما نجمِّد الماضي أكثر، بقدر ما يظهر لنا المستقبل بدوره كاملاً، كاملاً مسبقاً؛ إن هذا التلوث للمستقبل بالماضي هو في قلب كل قدرية. لكننا لا نعيش، بمعنى الكلمة الكامل، إلا بشرط نفي هذه القدرية في كل وقت؛ وإذا لسوء الحظ توصلنا، لا أقول فقط إلى إعطائها التصاقاً كلامياً لا يعني شيئاً، بل إلى إقرارها في أعماق ذاتنا، أي إلى الاعتقاد بها، فالحياة نفسها هي التي تتوقف.. نستطيع القول، على ما يبدو لي، أن الحياة يمكن تشبيهها بملاحةٍ شراعية؛ فهذه تفترض حركية مزدوجة، حركية

الماء وحركية الهواء؛ ينبغي أن يُنقل هنا مفهوم الحركية المزدوجة هذه إلى النظام الزمني. يظهر لنا علم النفس المرضي كيف يمكن إيقاف الحياة، شلها بواسطة تصور معين مجمِّدٍ للماضي وللمستقبل هو تصور المنحصِر. خلافاً لفكرةٍ عامةٍ تُثْقِلُ ما سأسميه الفلسفة الشائعة، ليس صحيحاً القول إن الماضي ثابتٌ، لأننا لا نستطيع شرعياً التمييز بين الأحداث، المجمّدة في ماديتها، ونوعٍ من الإشعاع هو، بالعكس يتغيّر بشكل أساسي وفق المركزِ الذي يشعّ منه ـ هذا المركز هو الحاضرُ المعيوش نفسه. ليس الماضي الذي أُحرِّضُ عليه، بالمعنى الدقيق، مماثلاً لما هو أو لما يُصبحُ عليه عندما أتصالح معه.

أظنُّ أننا قادرون هنا على تعرية بعض جذور اللاتصرّفية المختلطة مع الجمود الداخلي الذي ذكرته لدى الحديث عن الإعجاب.

أعتقد أن المسألة تتّضح حتى أعماقها ساعة نفهم أن التصرّفية والخلق مفهومان مرتبطان. لكن قد يخطر في الذهن اعتراضٌ هنا: ألا تغرينا ملاحظة أن خالقاً معيّناً هو أحياناً غير قابلٍ للتصرّف بالمعنى الأخلاقي لهذه الكلمة، أي أنه منشغِلٌ كثيراً بعمله بحيث لا يستطيع إعطاء الآخرين تعاطفاً فعلياً؟ بيد أن ملاحظةً تفرض نفسها هنا: من المهمّ جداً التمييز بين عملٍ

علينا القيام به وبين عمل محقَّق. منذ الساعة التي أَنْقَبِضُ فيها حول عملي المحقّق، عندما يصبح بالنسبة لي مركز العالم، عندما قياساً عليه أَحْكُمُ سواءً على أعمال الآخرين التي أُقارنها به، سواءً على الذين قيّموه بالطريقة التي تعجبني أو بالعكس لا تعجبني، يتحوّلُ إلى حيازةٍ مصوَّبٌ فكريٍ عليها بقلقٍ، إلى شيءٍ أُغلِقُ عليه يداً مشدودةً. بهذا أضعُ نفسي في حالة لا تصرّفية جذريةٍ. يجب حدوث نوعٍ من الضغط الانتزاعي منه. نرى في الحال الفارق الأساسي المٌوجود بين هذه الحالة، هذه اللاتصرّفية العقيمة، وبين حالة حَمْل الخالق الذي يبقى مركَّزاً على عمل يجب تأديته ويعطيه جوهره؛ ذلك أن هذا العمل المفروض تأديته هو دعوتَه المتجسِّدة؛ وترتسم هذه الدعوة قياساً على الآخرين، قياساً على العالم. إنها طريقتُه هو في وهب نفسه. وإذا كنّا نتصوّر هذا الشكل الخلّاق، هذه التضحية ـ إذ أنها واحدٌ بالمعنى الخالص ـ، شيئاً، فليس هذا إلّا بتفسيرٍ معكوسٍ موازٍ لخيانةٍ. بالضبط لأن العمل المفروض أداؤهٌ يستحيل اعتباره حيازةً. لنلاحظ حالاً أنّه بالإمكان نقلُ هذا إلى صعيد لم يعد أبداً صعيد العمل الفنّي، بل الصعيد الذي أطرح نفسي فيه على أنّي يجب تحقيقي، يجب خلقي. هناك أيضاً تعارضٌ مماثلٌ للتعارض الذي أشرتُ إليه بين العمل المؤدّى والعمل المفروض أداؤه هو التعارض بين الأنا كمجموعة صفات

معيّنة وبين الأنا كخلق مستمر. ثمّ ينبغي التساؤل بشكل أدق حول الشروط التي يمكن أن يتمّ فيها هذا التركيز الفكري على ما عليّ وأريد أن أكونَهُ. فقد يكون لا عقيماً فحسب، بل ضاراً، وبالنتيجة هدّاماً، إذا كان يتناول اكتمالي المعتَبَر إعْداداً داخلياً يجب تحقيقه وليس علاقةً يجب إقامتها سواءً مع الله، أو مع قريبي حسب شكلٍ معيّن، باختصار، خدمةً أو عملاً.

يبدو لي أننا نصل، إذا تتبعنا هذا الخط الفكري، إلى اقتراح الصيغة التالية: أميل إلى جعل نفسي غير قابلٍ للتصرّف بالمقدار الدقيق الذي أعتبر حياتي أو كائني حيازةً يمكن نوعاً ما تحديدها كمّياً، وبالتالي يمكن تبديدها، استنفادها أو حتى تبخيرها. سأجد نفسي، بالفعل، إزاء هذه الحيازة، في قلق الإنسان المائل إلى العدم، الذي لا يملك سوى مبلغاً ضئيلاً من المال يجب جعله يدوم أطول فترة ممكنة لأنه، عندما يُصْرَفُ، لا يعودِ لديه شيءٌ. هذا القلق، إنّه الهمّ القارض، مثل عاملٍ شالٍّ، يأتي ليوقف كل دفع، كل المبادرات الخصبة. ما يجب رؤيته جيّداً، هو أنّ القلق أو الهمّ يمكن أن يحلاّ نفسَيْهما في حالة جمود داخلية يُعاشُ العالمُ فيها كركودٍ كتعفّنٍ. إن الكلمة التي نَحَتَها توماس هاردي (Thoumas Hardy) في إحدى قصائده (Unhope)، والتي حوّلها شارل دو بوس (Charles Du Bos)

بتعبيرٍ جديدٍ إلى لا أمل، تجعل بشكلٍ رائع هذه الحالة النفسية مُدْرَكَةً فيما يمكننا تسميته سلبيتها الإيجابية. إن هذا اللا أمل الذي يعارض الأمل مثلما الخِشيةُ تعارض الرغبة، هو فعلاً الموت في الحياة، الموت المسبق. ما من مشكلة أخطر وأصعب من مشكلة معرفة كيف نستطيع التغلب عليه، لأنه يبدو أنه يتحقق وراء كل صراع ممكن، في قطاعٍ كآبةٍ كامدة. ينفتح أمامنا في بعض الأوقات كهوة، ثمّ نغوص فيه كما في مستنقع حيث لا يعود لنا حتى الشجاعة المتواضعة والبدائية للأمل في الخروج منه.

بينٌ أنه ليس هناك تقنية معصومة تسمح لنا بالتخلّص منه. لكن من المؤكد أيضاً أننا لا نستطيع قضاء حاجتنا في قدرية تحكم علينا بالبقاء أسرى هذا الوضع إلى أن يحدث لا أدري أي ظرفٍ ينقذنا منه.

فلسفياً، لا يمكن وجود خلاص هنا إلاّ بالتفكير، لكن يجب أن ندرك في الوقت نفسه أن هذا التفكير لا ينفصل عن الحرية المتجسدة فيه. كذلك من المناسب التعبير هنا بحذرٍ شديدٍ، البقاء بعيداً عن نموذج الأقوال المُطْمَئِنَة: «سيكون لنا أو سيكون لكم دائماً الوسيلة لـ. . .» ليس الموضوع هنا موضوع وسيلة تكون بتصرّفنا، مثل منوّمٍ نحصل عليه من صيدلي، أو

مسدّس نشتريه من تاجر سلاح؛ لهذا السبب البسيط وهو أنه ليس شيئاً آخر، لأنه نحن أنفسنا، نحن أنفسنا كذات. إننا هنا إزاء سرٍّ كائننا الرئيسي. «لأن حريتنا هي نفسنا، يمكن أن تبدو لنا في بعض الأحيان يتعذر بلوغها». أجل كل شيء يجري عندئذٍ كما لو أن هوّةً ضيقة لكن لا يمكن اجتيازها تفصلنا عنها، كما لو أننا لا نستطيع اللحاق بها. ترون ذلك بوضوح، نعثر مجدداً هنا على ما حاولت الإشارة إليه لدى الحديث عن خاصة المرء لذاته أو عن المدينة ـ الخلية التي أكوّنها مع نفسي. ندرك هنا بيان الكائن والحرية الأكثر سرّية الأكثر باطنية. إن التفكير يُظهرُ، بالفعل، هنا، أضيقَ ترابطٍ وأكثره تناقضاً بين واقع أو فعل الكينونة من جهة، وبين الإمكانية الدائمة لأن نكون منفصلين، منقطعين عمّا يجعلنا كائنات، ممّا يكوّننا ككائنات من جهة أخرى. غير أن هذا الوضع الأساسي الذي لا يكفي القول إنه وضعنا، لأنه بالضبط هو الذي يجعل ممكناً هذا الذي نسمّيه نحن أنفسنا، إن هذا الوضع، أقول، يغرينا دائماً أن نحاول تفسيره بلغة موضوعية تشوّهه؛ هذه الحرية التي هي نوعاً ما نفس نفسنا، منذ أن نكفّ عن تصوّرها مَلَكَةً أُنْعِمَ علينا بها، أو، إذا شئتم، صفةً، ما لا معنى له على الأرجح، نجازف بتحويلها إلى قوّةٍ متصوَّرَةٍ خارجنا، تعمل حسب نزوتها، تتأقلم معنا أحياناً، وبالعكس تنسحبُ أحياناً أخرى

منّا، لكن هذا ليس في الظاهر سوى وهمٍ تناقضي، لو فرضنا أنّ اسم حُرِّية قد يناسِ مذه القوة، فلن تعود حريتنا. ماذا يُسْتَخْلَصُ من هذا؟ كيف تجنّب هذا المأزق الهدّام؟ بشرطٍ وحيدٍ هو إدراك أن العلاقة المتحرِّكة والدراماتيكية، إذا أمكنني قول هذا، التي تربطني بنفسي لا يمكن أن تكونَ «متصوَّرَةً»، لا يمكن أن تكون موضوعةً أمام الفكر مثل أي علاقة تربط بين حدّين كل منهما معطى، حسّي أو عقلي، لأ فرق وهكذا فإننا مباشرةً إزاء ما أُسميتُه في موضع آخر ما وراء ـ المشكوك فيه.

أريدُ في الختام العودة مرةً أخرى إلى معنى مفهوم الماوراء ـ المشكوك فيه هذا، أو السر الذي أشدّد على اعتباره أساسياً، والذي يمكنه للأسف، إن لم يؤخذ بمعناه الدقيق، أن يؤلِّدَ أزعج معنىً معكوس. إننا بالفعل نجازف دائماً بتفسير السر كموضوع يأتي الذهن ليضع إعتباطياً سِمَتَهُ عليه: طريق مسدود ـ (no thoroughfare)؛ نعود هكذا إلى لا أدرية القرن التاسع الأكثر سطحيةً. أعتقد أن كلَّ عملي ينتصبُ ضد تفسيرٍ من هذا النوع، عملي الدراماتيكي على الأقل بنفس قدرٍ كتاباتي الفلسفية. يغريني أن أستعيد هنا بعض صفحات دراسة الأب فيسار (P. Fessard) التي ظهرت كمدخل للعطش[1]، لولا أنه

---

(١) ديكليه دو بوير (Désclée de Bouwer) ، طبعة. ظهرت المسرحية لاحقاً في

يبدو لي مضحكاً الاستشهاد بتعليقه الخاص. ربّما يكفي لتبرير هذا الاتهام التذكير بأن السر، بالنسبة لي، يُبرِزُ نوراً معيّناً ليس نور المعرفة، لكنّه، سأقول مجازاً، يهيّىءُ تفتّح المعرفة، كما يسمح نورُ الشمس بنموّ شجرةٍ أو بتفتّح زهرة. «إن ما وراء ـ المشكوك فيه، قلت (كائن وحيازة، ص. ١٦٥)، هو مشاركةٌ تبني واقعي كذات». لكنّ هذا التحديد يبدو عند التأمل أنّه يورطنا في طريق مسدود. بمجرّد أن أحاول الإجابة بلغة الموضوع، أرتبك في أسوأ التناقضات ـ تلك التي لحظتها المثالية الحديثة. تقوم هذه التناقضات على واقع أنني إذا فسّرْتُ المشاركة كإقحام لنفسي في تركيبٍ موضوعي، آخُذُ بالنسبة لهذه الأخيرة الموقف المدّعي لعقلٍ محضٍ يتطلع إلى النظر للكون من علٍ. غير أن هذا الانسلاخ المشهدي يتعارض مع انسلاخ القديس أو البطل الذي يحقق ذاته داخل الكائن نفسه. بَيِّنٌ أن القديس لا ينعزل عن الأشياء وعن الاهتمام بالأشياء إلاّ للمشاركة بصورةٍ مباشرةٍ أكثر في القصد الخلاّق، الذي هو في قلب كلّ حياة. ربّما قامت إحدى مآسي العالم الحديث الأساسية

= طبعات الطاولة المستديرة تحت عنوان «القلوب العطشى» (١٩٦٦).

على الخلط بين هذين النوعين من الإنسلاخ.

ينبغي إذن الإعلان، مهما قد يبدو هذا الإعلان شائناً في البدء، أنني بمقدار ما أشارك فعلياً أكثر في الكائن، بمقدار ما يصبح باستطاعتي أقل القول بماذا أشارك، أو، بصورة أدق، بمقدار ما يفقد هذا السؤال من معناه بالنسبة لي؛ وستقوم الدلالة الأساسية للاهوت السلبي في أن تحصر، عن طريق الاستبعاد المتتالي، هذا الإعلان المركزي الذي يتّحِد به مَنْ يلفظه إلى درجة عدم القدرة حتى على لفظه.

يبدو أننا ابتعدنا كثيراً عن قطاع التحليل الملموس الذي سرنا فيه في البدء؛ بالرغم من ذلك أعتقد أن لا مضرّة في الأمر. فالتأكيدات الماورائية التي ذكرتها لتوّي هي بالعكس قابلة لأن تنقل إلى تعابير تجربة معيوشة ولا تأخذ حتى كامل دلالتها إلاّ في هذا الانتقال.

١٩٣٩

الخطوط الأولى لفلسفة ملموسة

ليست الأفكار التي سأوسّعها هنا صعبةً فحسب، بل، بالمعنى الدقيق، تقريباً لا تعرَضُ. لا أعرف أفكاراً مثلها يصعبُ عرضها تعليمياً، وإني أرغب بالفعل في تجنب كل تعليمية. لكن ليس هذا كل شيء: فالعنوان الذي اخترت من دون أن أكون فكرت فيه مسبقاً قد يساهم أيضاً في تعقيد موقفٍ هو بذاته حساسٌ. وإذا كنت اعتمدته فذلك نظراً لعموميته، ولكي لا أندفع في تخصيصات غير مدروسة، في وقت كنت لا أعرف تماماً بعد كيف أوضّح موضوعي. لكن يتفق أن هذا العنوان يبدو لي الآن طموحاً، غير كافٍ، وحتى أحياناً غرّاراً. يمكن الاعتقاد بالفعل أنني أقصد الشروع في مرافعة لصالح حركةٍ فلسفيةٍ معيّنةٍ. ليس هذا، في الواقع، صحيحاً تماماً. سيصل بي الأمر

بالتأكيد إلى تحديد ردة فعل ضد الفلسفة الرسمية التي، إذا كانت في أعلى درجة فلسفتي، هي بعيدة جداً عن أن تكون خاصتي. لكن يصل بي الأمر، فوراً تقريباً، ومع التضحية بحشمةٍ ليست مناسبةً هنا، إلى الحديث باسمي الخاص حصراً، من دون أن أكون جديراً أبداً بمعرفة المدى الذي يمكن لفيلسوف معين أتعاطف معه عامة أن يوقِّع على ما أطرحه. لكنكم سترونني بوضوح التزم بشكل مباشر أكثر، حميمي أكثر، قد يكون في هذا، بالنسبة للبعض نوعٌ من الفضيحة، لكني لا أعتقد أنه بإمكان هذه العقول أن تكون نصيرة مفيدةً أو متفهمة فقط للفلسفة الملموسة كما أتصورها.

بعد أن شرحت بطريقة اعترف بأنها خاصةً كلاميةً، جداليةً، ما أعنيه بفلسفة ملموسة، سأعينً ـ وهذه أصعب مرحلة ـ المواقف الأساسية التي هي مواقفي. سأحاول، انطلاقاً من هنا، وبموجزات عسيرة، بلوغ نقاطٍ يكون ممكناً منها السيطرة على ما أشعر بأني مرغمٌ على تسميته المناظر الروحية المميّزة. قال لي أحد الأصدقاء حول «كائن وحيازة» إن هذا الكتاب أعطاه إلى أعلى درجة إحساس ترقّي الفكرة. لا شيء بنظري، أكثر أهمية: لكنه أصعب بكثير، أخشى ذلك، إعطاء هذا الاحساس حالما نلجأ إلى شكل العرض. إذا نجحت إلى

حد معين فإن الفشل الذي أخشى لن يكون مطلقا.

قد يتبادر أساساً سؤالٌ أولّ إلى ذهنكم: يمكنكم أن تقولوا لي «أتأمل أن تكون الفلسفة الملموسة التي تتحدّث عنها فلسفةً وُجِدتْ بالفعْل؟ أين ومتى تحدَّد موقعُها؟» يستحيل قطعاً الإجابة على هذا السؤال. أو، بتعبير أدق، إن كل ما يمكننا قوله، بخصوص الماضي، أنه يوجد نقاط أو فترات ظهور فكرٍ فلسفي ملموسٍ، إنما كان هذا الفكر دائماً أو تقريباً دائماً يميل إلى التحول، سواء إلى فلسفة كلامية، سواءً إلى سلسلة من الشروح الفاقدة الحياة، والتي كانت تنزع قدرياً ،تقريباً، لا إلى تعقيم، بل إلى إعماء الحدس العميق فعلاً والجديد الذي أتت تتكاثر حوله. أنفق، استرجع: إن هذين الفعلين اللذين يعبران عن المرحلتين المتتاليتيں إنّما المترافقتين لكل ضرورة حية، يجدان هنا أيضاً تطبيقهما. فالإنفاق هو هنا في الوقت نفسه استثمار، لكن الأمر الغريب هنا هو أن استثماره فكرياً في الميدان الفلسفي، خلافاً لما يحدث في الميدان التقني أو التطبيقي، ينزع إلى تلبيده، إلى إفساده إلى إتلافه. هذا ما سَيُسْمَحُ لي بتسميته خطر الـ «يّة» (isme) الخاص. الديكارتية ضد ديكارت، الكانطية ضد كانط، البرغسونية ضد برغسون، هناك العديد من الموضوعات الممكنة لمؤرخ للفكر. سيكون في هذا مادةً

لتأملاتٍ عميقة لا أستطيع الدخول في تفاصيلها. ما أريد الإشارة إليه فقط هو أن تعبير «فلسفة ملموسة» له معنى، فهو أولاً يقابل رفضاً مبدئياً للـ «ية» يعارض تَمَدْرُساً معيَّناً.

لدى التفكير بهذا، أفترض أن شكل مؤلفاتي الفلسفية نفسه إنَّما يستجيب لاقتضاء الرفض هذا، شكلٌ فرض نفسه عليّ، لأنني لا أستطيع حقاً القول إنني أردته. وحتى في الأصل، قبل الحرب، قد كان قصدي، بالعكس تماماً، أن أؤلف كتاباً ذا شكل تقليدي، يمكن تشبيهه، إن لم يكن «برسالة هاملان» (Hamelin) التي كان يدفعني دائماً طابعها التنظيمي الصارم، فعلى الأقل «بإمكان قوانين الطبيعة»، مثلاً. لم تكن «اليوميات الماورائية» في الأصل سوى مجموعة من الملاحظات المأخوذة يومياً، والتي كان عليها، في وقت من الأوقات، أن تُعدّ بحيث تأخذ شكلاً عضوياً. يا له من أمرٍ فريدٍ، فبقدر ما كان فكري يتحدد، أو، بعبارة أصح، بقدر ما كان يدنو بشكل مباشر أكثر مما فيه من إيجابي، كنت أشعر بوضوحٍ متزايد بصعوبة الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية، وكان هذا يتوافق مع تأملٍ أكثر فأكثر نقداً لمفهوم النظام ذاته. لا أعتقد أنني أبالغ كثيراً في القول إنّ هذا النوع من النفور المتحدد بصورة أكثر فأكثر وضوحاً والذي كانت توقظه فيّ فكرة النظام قد لعب هنا دوراً

ملحوظاً. ينبغي التوضيح أكثر. إن المقصود هو فكرة نظا «مي»؛ أي بالتالي العلاقة المقتضاة في هذا التعبير بين النظام وبين من يعتبر نفسه مخترعه وصاحبه المجاز. ظهر لي بوضوح متزايد أنه كان هناك بلا ريب شيءٌ ما خُلْفٌ في إدعاء معين بـ «حصر الكون» في مجموعةٍ من الصيغ المترابطة بشكل متفاوت في الدقة. من هنا حتماً الانزعاج العجيب الذي شعرت به دائماً عندما كان يسألني أشخاصٌ محبوبون تدفعهم أحسن النوايا حول ما كانوا يسمّونها فلسفتك. أعتقد أنه كان يكفي الرغبة بسجني في هذا النوع من الصدفة التي أشعر بأنني أفرزتها لكي تبدو لي لا يُسكن فيها. بدت لي الفلسفة إذن، بوضوح متزايد، بمثابة بحث، يخفِّفُ المُلْكي، هنا، من ثقل ما يبدو لي، على صعيد النتائج، المكتسب، ما لا يطاق، أو حتى ما لا يعقل، إني أفهم جيداً أن أسأل حول أبحاثي: من حيث كونها أبحاث، فهي بالفعل أبحاثي، بالعكس بمقدار ما أقبل بأنّها تؤدي إلى، فهي لا تعود تخصّني. «لا شيء في العالم يستحق الشهادة أقل من الفلسفة، لا شيء يمكن تملكه أقل منها»، وقد سنحت لي الفرصة للتذكير بهذا. الفيلسوف هو عكس المالك، هذا لا يعني أنه ليس هناك بالنسبة له إغراءٌ بطلب حصرياتٍ، غير أن هذا الإغراء عليه أن يعرفه من حيث إنه إغراء. الفنان أيضاً، على أي حال، إنّما المسألة مختلفة بعض الشيء.

بإمكانكم أن تفهموا، في هذه الشروط، أن «اليوميات الماورائية» أصبحت أكثر فأكثر أداة بحيث لا تنفصل عن البحث نفسه. لهذا السبب حدث أن كتبت غالباً: «ينبغي الفحص، التعمق، التمديد»، تماماً بالمعنى الذي يعينّ باحثُ الطريق التي يجب اتباعها، أو يشير مستكشفٌ إلى مواطىء لم يستطع ولوجها. لم يكن هاجسي، وأشك في أن يكون يوماً استغلال ذاتي.

ما معنى التفلسف حسياً؟ هذا لا يعني أبداً العودة إلى التجريبية، ذلك أمر أساسي: فالفلسفات الأكثر شؤماً برأيي، الأكثر نزعاً للإنسانية، مثل السبنسرية (Spencerisme) وما يتفرّعُ عنها، وصفت نفسها بالتحديد في حقل تجريبي.

نقترب أكثر بكثير من الحقيقة لو قلنا إنه التفلسف هنا والآن (hie et nune) أرغب في تحديد ما يعني هذا، إنما لا أستطيع ذلك للأسف إلاّ بأسلوب كلاميّ، أي بوضع نفسي مقابل إحدى الفلسفات أو فلسفة ـ كاذبة رسمية. أولاً الموقف إزاء تاريخ الفلسفة: نشهدُ حالياً، أو بالأحرى شهدنا منذ حوالى أكثر من عشرين سنة ـ لأن ردة فعل ترتسم لحسن الحظ ـ تنازلاً من الفلسفة لصالح تاريخ الفلسفة تنازلاً ليس من غير أن يجرّ على التاريخ نفسه أخطر الانعكاسات إزاء مثل هذه

المشكلة، سنتساءل أولا كيف طرحت نفسها في التاريخ، في قلب هذا أو ذاك النظام، أي أننا سننظر إلى هذه المشكلة كما إلى كائنٍ تطوّر بهذا الشكل، عندما، للأسف الشديد، سنصل إلى الفصل الأخير أو بالأحرى إلى الخاتمة، وقد أُحْرِجْنَا بالسؤال المشؤوم: ماذا الآن؟ (Quid nune?) ـ والآن؟ ـ سنحاول عموماً تبخير هذه المشكلة، تحويلها إلى رماد. فصورة الفُرْنِ المحرق تصلح لكثير من الاستنتاجات من هذا النوع. ما من شيء أكثر فائدة وأشد حساسيةً من أن نعمل على تحليل ظهوري لهذه «النحن» التي ننصبها في كل خاتمة بالتواضع الظاهر في الإدعاء المسرف الذي يميز من يتبجح اليوم بالروح العلمية. لا نستطيع إذنِ إنكار أنّ المثالي، بالنسبة لأغلبية الفلاسفة من هذا النوع (استعمل آسفاً كلمة فيلسوف) يقوم على نوع من الإلغاء العام للمشكلات. لقد أكْرَمْنَاهُم بما يستحقون ونحن ندركهم تاريخياً، لكن من المهم أن نُحِلَّ محلهم ما سنسميه أبحاثاً إيجابية تتعلق بعلوم متخصّصة كعلم النفس أو علم الاجتماع. إلاّ أنه ينبغي التساؤل بالضبط حول معنى محاولة الإغورار هذه. ما من شيء جوهري أكثر لخطتنا.

فلنتعرض الآن لحقل ما يُراقَب، حيث يمكن أن يستمر عمل جماعي. لن نستطيع أبداً أن نقول إلى أي درجة لازمت

صورة مشغلِ المصنع أو المختبر الفلاسفة مُركّبَ نقص الفيلسوف تجاه العالم ـ لكن الفيلسوف الذي خان، أما الفيلسوف الأمين فهو لن يُسَلِّمَ أبداً. وهنا أيضاً يُطرح العديد من الأسئلة. ينبغي معرفة مردّ هذه الخيانة. أإلى ضعف يؤدي إلى الجحود. وتدخل هنا على أي حال عناصر أخرى ملحقة عديدة بدءاً بتقدم الخرافة الديمقراطية (صحيحٌ أن حافز هذا التقدم نفسه ربّما هو مركّب النقص، كما أظهر ذلك شيلر). مفهوم ديمقراطي للمقبول. الـ «أنا أفكر» التي تتحول إلى فكر عام، والفكر العام الذي يتحول إلى ديمقراطية.

تُلزَمُ ممّا اسميها فلسفة ملموسة بأن تتخذ، بخصوص كل هذه النقاط، مواقف هي بالضبط عكسية.

وأولاً فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة. على الفيلسوف بالتأكيد أن «يعرف» تاريخ الفلسفة، إنّما، برأيي، تقريباً بالضبط مثلما على المؤلف أن يعرف الايقاع. أي حيازة تجهيزات إيقاعيةٍ من دون أن يكون عبداً لها. فمنذ أن يصبح عبداً لها، لا يعود خالقاً، لا يعود فناناً. كذلك الفيلسوف الذي استسلم أمام تاريخ الفلسفة، فهو لهذا السبب لا يعود فيلسوفاً. أضيف حتى ـ وهذا فرقٌ مهمٌ ـ إن مَنْ لم يعشْ مسألةً فلسفيةً، مَنْ لم تضيِّق عليه، لا يمكنه بأي شكلٍ من الأشكال أن يفهم ما

عنته هذه المسألة بالنسبة لمن عاشوها قبله: في هذا الصدد تنقلب المواقف، ويفترض تاريخ الفلسفة الفلسفة، وليس العكس.

غير أنه يجب التنبه هنا إلى اعتراض: كيف نشبّه الفيلسوف بالموسيقي؟ هذا يخترع، وذاك يروم الفهم. أليست القيم التي يتجهُ نحوها الخلق الفني والبحث الفلسفي متميزة حتماً؟ موضوع واسعٌ لا أستطيع هنا إلاّ ملامسته. أريد فقط أن أعيِّن أنه هناك مشاكل بين الواحد والآخر برغم كل شيء.

استخراج هيكليات: يوجد هنا منطقة حدودية للاختراع وللاكتشاف ليست أبداً بأي حال منطقة الاصطناع. «إن النبوغ الفني، كتب بول فاليري (Paul Valery)، إن لم أكن مخطئاً، يعمل وفق طريقة الحرارات المرتفعة جداً التي لها القدرة على تفكيك تركيبات الذرات وعلى تجميعها وفق ترتيب عكسي تماماً يتناسب مع نموذج آخر».

أن تكون وظيفة الفيلسوف مشابهة، ما من أحد يستطيع التفكير بنفي هذا، وحتى هؤلاء الذين يصبح وضعهم في متقاطرات ما أسميته الفلسفة الملموسة فَهِمُوا هذا، برتراند راسل (Bertrand Russel) مثلاً.

إنما هناك عنصرٌ آخر، وجه آخر، يبدو لي لا يقل جوهرية.
إن من يتفلسف هنا والآن (Mie et nune)، يمكننا القول، هو فريسة الواقع، لن يعتاد أبداً كلياً على واقع الوجود، لا ينفصل الوجود عن اندهاش معينّ. من هنا أنه قريبٌ من الولد، نعرف جميعاً أولاداً طرحوا في سن السادسة المسائل الأكثر ماورائية، غير أن هذا الاندهاش يزول عادة، هذه الدهشة تموت. ومعظم الفلاسفة ذوي الشهادات الذين نعرفهم ـ لن أذكر أي اسم ـ لا يُظهرون أي أثر لهذا الاندهاش. هنا أيضاً المجال مفتوح للقيام بالعديد من التحليلات. لن يتوانى قارىءٌ لبياجيه (Piaget) أو لليفي برول (Levy - Brull) عن ربط الاندهاش الماورائي بلا أدري أي عقلية متمنطقية سيُلاحَظُ ليس من دون حسرة استمرارها عند بعض المعاصرين المتأخرين. لكن ينبغي أن نفحص عن كثبت مّما يتكون هذا الاعتياد على الواقع المعتبر ميزةً لحالةِ الرشد. اعتياد على الواقع، إنما كلمة واقع لا تناسب هنا بالفعل. ليس هناك، على أي صعيد كان تناولٌ للواقع من دون نوع من الصدمة. وهذه الصدمة، بلا ريب، وحتى من حيث التحْديد، لا يمكن الشعور بها إلاّ بشكل تناوبي. إلاّ أن الذهن المعتاد، أو، بتعبير أصح، المقيم في اليومي، إمّا أنه لا بعود يستطيع الشعور بها، وإمّا أنه يجدُ وسيلةً لمحو ذكراها ـ في

حين أن الذهن الماورائي يستسلم أبداً لهذا اليومي، ويعتبره رقاداً. يوجد هنا أكثر من فارق: معارضة مطلقة في طـريقة التقييم.

إنني أميل، من جهتي، إلى أنكار الصفة الفلسفية تماماً عن كل عمل لا يُمَيَّزُ فيه ما سأسميه لدغة الواقع. وأُضيف أنه هناك، في تطور فلسفةٍ ما، للأسف دائماً تقريباً نقطة تنزع الآلة الجدلية انطلاقاً منها للعمل منفردة، أي في الفراغ. لا يمكننا الإحتـراس كثيـراً من الفيلســوف الـذي يحكم، يعمــل، كفيلسوف. لأنه يقيم داخل واقعه الخاص محاباةً تقطعه وتنزع إلى تشويه فكره حتماً، وأعتبر، من جهتي، أن دور مفكري القرن الأخير الأكثر حياةً فلسفياً، كيركغـارد (Kier Kegaard) ربما، إنمـا التأكيد شوبنهور أو نيتشه، كان يقوم بالضبط، على إلقاء الضوء مباشرة أم بطريقة غير مباشرة، على الجدلية التي بفضلهـا يصل الأمـر بـالفيلسـوف إلى تجـاوز نفسـه كمجـرد (Forchmensch)، كمجرد اختصاصي.

أقول من هذا المنظور أنه لن يكون هناك، بـاعقتادي، فلسفة ملموسة دون توتر متجدد باستمرار وخلاق بصفة خاصة بـين الـ «أ» (je) وبين أعمـاق الكائن الـذي فيه وبـه نحن موجودون، أو أيضـاً دون تأمـل محدّد ودقيق قـدر الإمكان،

للتجربة المعيوشة بأحَدِّ ما يكون.

تحدثت للتو عن الـ «أ» (je): ليس أكثر من لوسين (Le Seune)، لا أعتقد أنه بإمكاني الاستغناء عن استخدام هـذه الكلمة حتى أيامنا، المحقَّرة إلى هذا الحدّ، بالمعنى الفلسفي. لكني، بالطبع، لا أقصد أبداً بهذا ذات المعرفة المثالية. بصورة عامة، إن الـ أُفكِّرُ (Cogito)، المأخوذة بالـطريقة المثالية ـ لا أناقش مسألة معرفة ما إذا كان بالمستطاع أخذها من مفهوم آخر ـ لا تبدو لي كنقطةِ انطلاقِ ماورائيات ممكنة.

كتبت في ملاحظة في «كائن وحيازة» ما يلي: التجسـد، معطى أساسي للماورائيات. التجسد، وضع كائن يبدو لنفسه على أنه مرتبطٌ بجسم... وضع أساسي لا يمكن عند الاقتضاء السيطرة عليه، التحكم به، تحليله. إنه ليس بحصـر المعنى واقعة، إنما المعطى الذي انطلاقاً منه تصبح الواقعة ممكنة ، بدل أن يكون ربّما بين الـ «أفكر» وأية واقعة فجوة يستحيل ردمها.

من هنا يمرّ، بلا شك، أحدُ محاور بحثي الفلسفي، منذ القسم الثاني من «اليوميات الماورائية» وقد صعقت، عند العودة

إلى هـذا النص، بملاحـظة أنني كنت استخدم عـام ١٩٢٨ عباراتٍ هي بالضبط تلك التي كان على ياسبرز (Yaspers) أن يستخدمها بعد ذلك بقليل في نظامه. توافق محض، إنما قائم في الطبيعة ذاتها لهذا النوع من الفلسفة. لا نستطيع تعليق أهمية كبيرة على تعبير وضع أو على تعبير التزام اللذين يظهران في ملاحظة من نفس الفترة. ما أردت دون توقف تعيينه بأشدِّ قوة ممكنة، هو أن فلسفة تنطلق من الـ «أفكّر»، أي فن غير المندمج. أو حتى فن اللااندماج كفعل، قد لا تستطيـع اللحاق أبـداً بالكائن. التجسد هو المعطى الذي انطلاقاً منه تصبح الواقعة ممكنة، ليس هذا صيغة، لا نستطيع أن نقول فقط وببساطة إنه علاقة. إنه معطى غير شفاف بـالنسبة لنفســه. في الحقيقة، يكمن الإغراء الذي زاولته الـ «أفكر» على الفلاسفة بالضبط في شفافيتها الـظاهرة عـلى الأقل. لكن يبقى هنـاك مجالٌ دائـماً للتساؤل عما إذا لم تكن هذه الشفافية «ادعاءاً» بالشفافية. أعتقد أننا إزاء مأزق: إما أنه ليس هناك إلاّ وهمٌ، يبقى، كما أميل إلى الاعتقاد، في قلب الـ «أفكر» نفسها، عنصرٌ غامضٌ، لا يُوَضّح، - إما أنه، إذا كانت الـ «أفكر» شفّافة لنفسها بالفعل، فلن نستخرج منها الوجودي، بأي عملية منطقية كانت.

يطرح نفسه هنا تأملٌ حول الكثافة والظروف التي تحددها.

لقد وصل بي الأمر تدريجيا إلى اعتماد الفرضية التناقضية دون شك التي بموجبها الأنا دائماً هي التي تحجب نفسها، الكثافة صادرةً عن كون الأنا تضع نفسها بين الـ «أ» والآخر. «فعَتْمة العالم الخارجي هي تبعاً لعتمتي لنفسي، ليس هناك أي عتمة ذاتية للعالم». سنعود بعد قليل إلى هذه الملاحظة. لكن عليّ قبل ذلك العودة إلى الحد الآخر للتوتر الذي هو بالنسبة لي نابض الفلسفة الملموسة عينه. فالمقصود «بأعماق الكائن هذه التي فيها وبها نحن موجودون»؟.

أقول إنه يوجد في قلب الواقع أو المصير الإنساني ملموسٌ لا يُستنفَد لا تتقدّم في معرفته على مراحل وبالتمرير من يد إلى أخرى، كما هي الحال مع علم خاص، أياً كان. لا يستطيع كلٌ منا الوصول إلى هذا اللا ـ يُستنفد إلاّ بأكثر ما فيه كمالاً وبكرية. إن المصاعب على أي حال كبيرة. تظهر لنا التجربة بالفعل أن هذه الأجزاء البكر التي بإمكانها وحدها أن تتصل بالكائن تغطيها في البدء مجموعة من الأحمال ومن الحثالات، ولا نستطيع إلاّ بعمل تكنيسي طويل وشاق، أو بتعبير أصحّ بتطهير، بتقشفٍ مضنٍ، أن نستخلصها، وأنه على أي حال بالتنافس مع هذا العمل تتكون الأداة الجدلية التي تتحد مع الفكر الفلسفي نفسه والتي يفترض أن يحتفظ هذا الأخير دائماً

بدور مراقبتها. نصل هنا إلى النقطة الأكثر أساسية، إنما أيضاً الأصعب، إلى تلك التي تشرف على كل النقاط الأخرى. ينبغي عليّ الاستشهاد بأحد النصوص الأكثر جوهرية برأيي، لكن لا، أخشى هذا، الأسهل إدراكاً في كتابي، لأنه يسمح بتعرية ما أعتبره مفصلاً ماورائياً يخشى أن يترك هذا النص، في كثير من القراء انطباعاً مريباً جداً. إلاّ أن الايضاحات التي سأسعى إلى إعطائها فيما بعد، عندما أستعيد المختصرات العسيرة التي تحدثتُ عنها، ستسمح، على ما أعتقد، بإدراك أفضل لمعنى وبعد هذه الصفحة المجرّدة كثيراً:

«تأملٌ حول السؤال: «ما أنا»؟ وحول مستلزماته. عندما أفكر فيما يستلزمه السؤال «ما أنا»؟ المطروح شمولياً، أتبينّ أنه يعني: هذا السؤال عينه، أيُّ صفةٍ لديّ لحلِّه؟ وبالتالي: ينبغي التشكيك بكل جواب (على هذا السؤال) «صادر مني».

«لكن ألا يمكن لآخر أن يقدِّم لي هذا الجواب؟ يبرز فوراً اعتراض: الصفة التي يمكن أن تكون لهذا الآخر حتى يجيب، صحة قوله الممكنة، إنني أنا مَنْ أميِّز كل هذا: لكن ما هي الصفة التي لي للقيام بهذا التمييز؟ لا أستطيع إذن أن أستند دون تناقض إلاّ إلى حكم مطلق، لكنه يكون لي في الوقت نفسه أكثر باطنية من حكمي الخاص، بالفعل مهما كان اعتباري

لهذا الحكم «خارجياً» عني ضئيلا، فإن مسألة معرفة ماذا يساوي وكيف تقييمه تُطْرَحُ حتماً من جديد. من هنا يحذف السؤال نفسه كسؤال ليتحوَّل إلى دعوة. لكن ربّما، بمقدار ما أعي هذه الدعوة كدعوة، يصل بي الأمر إلى إدراك أن هذه الدعوة ليست ممكنة إلاّ لأنه يوجد في أعماق نفسي شيءٌ آخر غيري، شيءٌ أكثر باطنية لنفسي من نفسي ذاتها، وتغير الدعوة بالفعل نفسه دلالتها.

«قد نعترض: قد لا يكون لهذه الدعوة، بالمعنى الأول، موضوعٌ واقعيٌ، قد تضيع نوعاً ما في الليل. لكن ماذا يعني الاعتراض؟ إنني لم أر أي جواب على هذا «السؤال»، أي أن «أحداً آخر لم يُجِبْ». أبقى هنا على صعيد التسجيل أو اللاتسجيل، غير أنني أقبع من هنا في حلقة المشكوك فيه (أي ما هو موضوعٌ أمامي[1])».

سأكمل هذا بملاحظة أخرى سُجِّلَتْ بعد شهرين وتسير في نفس الاتجاه. لا يمكن للتأكيد أبداً وبأي حال من الأحوال أن يظهر لنفسه كمولِّد لواقع ما يُؤكده. إن الصيغة هنا هي: أؤكده لأن هذا موجود تعبّر هذه الصيغة على أي حال عن تأمل أول

---

(١) «كائن وحيازة».

غير أن «هذا موجود» في هذه المرحلة تبدو كما لو أنها خارج التأكيد وسابقة له، فهذا يستند إلى معطى. لكن، على أي حال، سيحدث تأمل ثان هنا. فالتأكيد عندما يعكس نفسه يصل به الأمر إلى التعدي على الميدان المعد وشبه المكرّس للـ «هذا موجود». أقول لنفسي منذ هذا الحين: لكن «هذا موجود» تفترض هي نفسها تأكيداً. من هنا تراجع يبدو أن لا حدّ له، إلاّ إذا توصلت إلى طرح التأكيد نفسه كمولّد. لا نبالغ بهذه النقطة. فلنقبل بنوع من التوظيف المسبق للأنا من قبل الكائن، أعني بالـ «أنا» هنا الذات المؤكدة. تتدخل هذه الذات كذلك كوسيط بين الكائن وبين التأكيد، يطرح منذ الحين الموضوع الذي أثرته في ملاحظاتي بتاريخ ١٩ كانون الأول، لأنني حتماً أنا منقادٌ إلى أن أسأل نفسي عن النظام الاونتولوجي الأساسي لهذه الـ «أنا» بالنسبة للكائن الذي يوظفه. هل هو مغمورٌ فيه أم أنه بالعكس يحكمه على نحو معيّن؟ لكن إذا كان يحكمه فما الذي يمنحه هذه السيطرة وماذا تعني بالضبط؟».

يرجع هذا إلى التمييز الأساسي بالنسبة لي والذي أراه اليوم كما لو أن مجمل كتاباتي الفلسفية تفترضه في الواقع، لكنه لم يُصَغْ بصورة جلية إلاّ في تشرين الأول ١٩٣٢ :

«تمييز السري والمشكوك فيه. الموضوع هو شيءٌ نلتقيه،

يقطع الطريق إنه كلّه أمامي. السر، بالعكس هو شيءٌ أجد نفسي متورِّطاً فيه، والذي جوهره بالتالي ألاّ يكون كلّه أمامي. كما لو أنه، في هذا الجدول، يفقد التمييز بين الـ «فيّ» والـ «أمامي» دلالته».

إن العديد من المسائل الماوورائية يبدو، في هذا المنظور، كأسرار منحطّة. تقدم لنا مسألة الشر كما نطرحها عادة أوضح مثال على هذا الانحطاط: نُحْمَلُ على اعتبار الشر عيب إداء في آلة هي الكون نفسها نفحصها من الخارج، مثلما يفكّك ميكانيكيٌ دراجة نارية معطّلة. وأنا أعمل على هذا النحو، لا أعتبر نفسي فقط معافىً من هذا المرض أو من هذه العاهة، بل خارجياً للكون، الذي أروم إعادة تكوينه في كليته مثالياً على الأقل. من هنا أتبنى موقفاً وهمياً تماماً ومتناقضاً مع موقفي الحقيقي. ويقدِّم لنا مثالاً آخر ما نسمّيه خلافاً للأصول مسألة الحرية. لقد حدّدت السر بما يشبه «الموضوع الذي يتعدّى على ظروف الإمكان الخاصة به والملازمة له» لكن هذا التعدّي ظاهرٌ بالضبط في حال الحرية. إذ إن الحرية هي في قلب الفكر الذي يَسْعَى إلى تصورها.

لن أتردد في القول إنه يجب المضي أبعد أيضاً وإدراك أن فعل التفكير نفسه سرٌ، لأن ميزة الفكر هي في فهم كل تصور

موضوعي، كل رسم ذاتي، كل رمز غير مطابق نوعاً ما. لدينا هنا على أي حال الجواب الذي يصح الرد به على الاعتراض الذي بموجبه غير القابل للتشكيك لا يمكنه أن يكون معقولاً في الواقع. يستند هذا الاعتراض على مسلّمةٍ يجب رفضها، وتقوم على اعتبار أنه يوجد بين الفكر والموضوع نوعٌ من اللاقياسية الجوهرية.

قبل التوغل أكثر في ما أسميته الملموس الذي لا يستنفد، أودّ أيضاً إعطاء ملاحظة مسبقة.

إن كل محاولة تشكيك تفترض في نهاية الأمر فكرة استمرارية معينة للتجربة يجب الإبقاء عليها. غير أن التجربة المعنية هنا هي في الواقع، مهما كان المفهوم الذي نكونه عنها علمياً، تجريبيٌ نظاميٌ، الامتداد، على أبعد ما يمكن، لمعلومتي الأصلية، وبالنتيجة، لجسدي. في حين إني أجد نفسي منساقاً في السر، ومن حيث التحديد ما وراء كل «نظام لي». إني منخرط في الملموس (in Concreto) على صعيد لا يمكن، من حيث التحديد، أن يصبح أبداً موضوعاً أو نظاماً لي، لكن فقط لفكر يتجاوزني ويفهمني ولا أستطيع أن أتمثل به حتى مثالياً. نأخذ هنا عبارتي ما وراء، ومفارقة كل دلالتها. إنه هنا،

للإشارة فقط، تكمن نقطة التباين الأساسية، على ما يبدو لي، بين لوسين (Le Seune) وبيني.

إذا تمسكنا الآن بالكائن المنظور إليه كملموس لا يُستنفد، علينا أن نلاحظ أولاً أنه لا يمكنه بالمعنى الحصري أن يقوم بدور معطى، أنه لا يمكن استنتاجه، إنما فقط التعرف عليه، - يغريني حتى القول، لولا أن لهذه الكلمة وقعاً شاذاً بالنسبة لأذنٍ فلسفية، يمكن التعرف عليه أقل مما يمكن «السلام عليه».

سنرى المعطى دائماً قابلاً للإحصاء أصلاً، وأنه علينا، بأي وسيلة، أن نكون قادرين على الوصول إلى حسابه: يوجد هنا بلا ريب الفكرة البينة توجّب علي هذا المركّب هو نفسه أن يتكون من خلال الجمع أو المقابلة، ثم علي أن أركِّب من جديد في الذهن العملية التي تمّ بها في الواقع الجمعُ أو المقابلة غير أن هذه المحاسبة هي بالطبع نوعٌ من التلاعب يسمح لي بمزاولة سلطتي على شيءٍ يمكنني بهذا المقدار اعتباره جامداً، ولن يجادلني أحدٌ بأنه يرتبط أخلاقياً بممارسة هذه السلطة فرحٌ معيّن.

لكن عندئذ كيف استطعت أن أكتب: «إن القابل للإحصاء هو بحال اليأس» ملاحظة مهمة جداً بالنسبة لي، لأني

أرى فيها جذور ما سأُحْمَلُ على تسميته مأساة الحيازة. ويبدو لي شـرح هذه المنـاقضة يكمن في واقـع أن هذه القـوة، هـذه السيطرةاللامتناهية، تجد نفسها تنطبق على شيء تتجاوزه في كل النواحي: هذا ما سأكون مغرىً، لجعل الأمر ملموساً، بتسميته انطباعاً ذا شرفة مغلقة، بلكوناً في الفراغ. ينبغي هنا الاستناد إلى تجارب محدّدة تماماً ومن صعيد قد يبدو لأول وهلة بدائياً.

إنني منذ بعض الوقت في مكان بدت لي موارده للوهلة الأولى لا تُستَنْفَـد: لكن شيئاً فشيئـاً، اجتزت كـل الطرق، شاهدت كلّ أموره الغريبة، وهـا إنني ينتابني نـوعٌ من نفاد الصبر، من الضجر، من الانزعاج. أشعر وكأنني في سجن. لم يبدُ لي المكان الذي أُقيم فيه إلاّ كمكان مجموعة من التجارب يجب القيام بها، وقد تمت هذه الأخيرة. لا أستطيع على كل أن أصل إلى إفهام حالتي الذهنية للذي يسكن في هذا المكان منذ سنين عديدة، الذي يعيش حياته بما فيها بـالعكس من غير المحصي وبالتالي من المستحيل استنفاده. واضحٌ جداً أنه بينه وبين هذا المكان، هذا البلد، نشأت علاقة حية معيّنـة، ما يغريني تسميته تبادلاً خلاّقاً، بالنسبة لي، بالعكس، لا يوجد شيء من هذا القبيل، لم آتِ إلاّ لإغناء حيازتي بواسطة عددٍ من «المسرحيات».

أعرف أن هذا ليس سوى تمثيل مبسط، لكنني أعلّق عليه أهمية أكثر مما في الحياة، أشعر به للأسف، أنزع أنا نفسي إلى التصرف أحياناً عديدة كمنظم مجموعة. لماذا؟ ما مردُّ نفاد الصبر هذا؟ من المؤكد أن وراء هذا التعطش هناك قبل كل شيء الاحساس بالوقت الذي يمرّ، بما لا يمكن استعادته، الحياة قصيرة، ينبغي إضافة هذا وذاك أيضاً. لكن في الوقت نفسه، عندما أفكّر بالقيمة التي يمكن أن يحملها هذا التكديس، تبدو لي مضلّلة، ما وزن ما أمكنني معرفته أو الارتباط به، تجاه ما لم أرَهُ، ما لم أتمثله؟ هنا أيضاً يترقبني اليأس، كما لو أنه يطوقني، إنه السجن، هذه المرة أيضاً.

لدى التعمق بهذا المثل أكثر مما أستطيع فعله في هذا الوقت، سنتبين، على ما يبدو لي، أنه حيث يتدخل التبادل الخلّاق مع كل ما يحمله من تجذّر واقعي تنزع كلمة «معطى» إلى فقد معناها، وبالفعل نفسه يتم تجاوز حقل المشكوك فيه. ربّما أن هذا الارتباط الأخير بين المعطى والمشكوك فيه يظهر أو يستخرج بوضوح أكثر إذا أخذنا مثلاً آخر، يتناول هذه المرة تجربة الآخرين نفسها.

من المؤكد أنني أستطيع النظر إلى هذا الشخص كما لو كان منجماً أستطيع أن أستخرج منه هذه الشظية من المعدن الصالح

للاستخدام. وليس الباقي بالنسبة لي سوى بقايا، أتركه. ما يلعب دوراً هنا، هو مقياس الفائدة، وليس من الضروري أن تكون هذه الكلمة مأخوذة هنا بالمعنى النفعي الحصري. لقد ساهم بالتأكيد تضاعف التحقيقات والمقابلات في اعتماد الرأي غير المنطقي الذي بموجبه يساوي الكائن بمقدار ما يكون «مفيداً».

هنا أيضاً المجموعة هي التي في الوسط. أكوّن في نفسي أو مع نفسي نوعاً من المكتبة أو المتحف، حيث يجب إدخال العناصر المفيدة التي استطعتُ استخلاصها من محادثتي مع الآخر. محادثة لا أعطي فيها شيئاً، لا أقدم شيئاً إلاّ ما يلزم لانطلاق الأجوبة التي أتمنى. معنى هذا أن محدثي هنا ليس معتبراً بأي شكل من الأشكال كائناً، ليس حتى، في حقيقة الأمر، آخر، لأنني أنا نفسي، لا أدخل، في هذه العلاقة الوهمية وغير الحية، ككائن، كشخص واقعي.

«إن الآخر كآخر ليس موجوداً بالنسبة لي إلا من حيث أنا منفتحٌ عليه ـ لكنني لست منفتحاً عليه إلاّ بمقدار ما لا أعود أكوِّن مع نفسي نوعاً من الدائرة أقيم داخلها نوعاً ما الآخر، أو بالأحرى فكرته، إذ إن الآخر، بالنسبة لهذه الدائرة، يصبح فكرة الآخر، وفكرة الآخر لم تعد الآخر كآخر، إنها الآخر من

حيث هو محمول علي، من حيث هو مفكك، مخلّع أو في طريق التفكك[1]».

إنما، ما أن ينشأ اتصالٌ بين الآخر وبيني، ننتقل من عالم إلى آخر، ننبعث في منطقـة حيث الواحـد ليس فقط «وسط آخرين»، وحيث تأخذ المفارقة هيئة المودّة. تمّ هنا تجاوز مقولة المعطى، ليس كفاية أبداً، دائماً أكثر، دائماً أقرب، تلك كلمات بسيطة جداً تنقل حتمياً تغيُّر المنظور الذي أسعى إلى إثارته، تغيراً جزئياً على أي حال. هناك بالرغم من كل شيء معنى حيث الأنت معطاة لي، ـ ومن هنا نبقى في المشكوك فيه، مع كل ما قد يحمله من عدم يقين، من شكوك، من حسد ممكن ـ حالة منحطة تقوم على أن الأنت ليست مستبقاة كأنت. لكن بمعنى معين، لا يمكنها أن تكون هكذا (ينبغي قراءة البرتين المختفية (Albertine disparue) مثلاً، على ضوء هذه الارتباطات بين المعطى وبين المشكوك فيه. إن «الأنت» تتحول فوراً عند بروست (Proust) إلى «هو». لكن بنية التجربة الملازمة تنزع بلا شفقة إلى توفـير التحوّل). يلعب الغيـاب هنا والمـوت دوراً أساسياً.

---

(١) كائن وحيازة.

قد يندهش البعض للمكانة التي يأخذها الموت، الانتحار، الخيانة، في كل كتاباتي، آمل ألا تكون هذه المكانة كبيرة جداً، وأن تعتبر كل فلسفة تسعى إلى شرح أو إلى إخفاء هذه المفاهيم نفسها مسؤولة عن أسوأ خيانة قد تقع، إنها على أي حال تَقَاصَصُ حتماً، بمعنى أنها تخطىء في موقع اقدامها، بلغة متسلقي الجبال، يمكن المضي بعيداً جداً في هذا التشبيه إلا أنه ينبغي كذلك استخراج فارقٍ أساسي. فبدل أن يشكل الدوار بالنسبة لمتسلق جبال عائقاً مبطلاً، لستُ بعيداً عن القول إنّ الدوار شرطٌ إيجابي لكل فكرٍ ماورائي جدير بهذا الاسم. بالفعل، إن وعياً معيناً، جاذبية فراغٍ معينة هي ربّما ضرورية حتى يستطيع تأكيد الكائن في كماله أنْ يأخذ دفعه.

الغياب، الموت ـ في «كائن وحيازة» كما في «السر الأونتولوجي» ـ هما معالجان كاختبارين. ولمفهوم الاختبار هنا أهمية جوهرية ـ وأريد أن أحدد هنا دلالته ـ بمقدار ما نزع ربّما تبشير ديني معيّن إلى طمسها لا إرادياً. استعاد لوسين (Le Seune) فكرة الاختبار في «ماجز وقيمة»، وأعتقد أنني أتفق معه بنسبة كبيرة، لكنني لا أعلم إذا كان هذا الاتفاق يذهب إلى حد المطابقة. لن أنطلق هنا من تحديد يجب أن يكون نقطة وصول. أعطي هنا بصورة فظة كلمة اختبار المعنى الذي لها في

تعابير مثل «إخضاع عمل أو إحساس لاختبار الزمن». سأعمل هنا كما اعتدت، أي بتفكيك الحالة بقدر ما يمكن إثارتها بشكل ملموس. شابان يحب أحدهما الآخر، لكن من غير أن يكونا هما ذاتهما واثقين من ثبات الشعور الذي يحسّان به، عامة، وفي حقيقة الأمر إن هذا الشك يشعر به مَنْ يحيط بهما، لكن لا أهمية لهذا هنا. يقرران أو يُقرَّر عنهما، بأنهما سيمضيان بعض الوقت بعيدين أحدهما عن الآخر كي يسمحا للوقت وللانفصال بأداء واجبهما. إذا صمد حبهما في هذا الاختبار، يستنتجان أو يُستنتَج من ذلك لهما ـ أنه بإمكانهما الزواج عن صواب. ليس الزمان والانفصال فقط هنا حاجزاً، عائقاً، أو بالأحرى سيستخدم هذا العائق هنا، سيعطى هنا قيمة واسطة، تقوم هذه القيمة في جعل ما يمكننا تسميته مواجهة داخلية ممكناً. كان شعور الشابين يشيد نفسه كمطلق، إلاّ أن التأمل سواء كان تأملهما أو تأمل ذويهما تدخل ليضفي على هذا المطلق سمة افتراصية: ألستما مخطئين؟ ألا تخطيء حول صفة، قوة هذا الاحساس الواقعية؟ الواقعية، فلنركّز على هذه الكلمة. إن مسألة الواقع التي تمتزج هنا مع مسألة القيمة أو الحقيقية، مطروحة، وعلى هذا السؤال سيسمح الاختبار بالإجابة. لا تخدعنّا الكلمات، إن الزمان بحد ذاته أو الانفصال لا يحكمان لا يقرران، لكنهما ينيران الوعي، يمكّنانه من أن يستدل قياساً

على ذاته، يلتقي الشابان بعد عام، يدركان. .

اعتقد أن التحليل سيسمح لنا هنا بالتقدم سريعاً. نجد في أساس الاختبار طعناً بالتجربة الفورية، طعناً افتراضياً على الأقل، أكرر هذا: بالطبع، يبدو لي أنني كلياً في ما أحِسُّ به في هذا الوقت، لكن قد يكون هذا ظاهراً خداعاً، لست في حالة للتقرير حول هذا الأمر، أتوصل على الأقل إلى أن أفصل نفسي ما يكفي عن إحساسي المباشر حتى أطرح السؤال على ذاتي: إن مهمته الاختبار الخاصة هي في أن تجعل ممكناً الحكم المدروس الذي يسمح بتقييم التأكيد الفوري المُصْدَر في الأصل، قياساً على الواقع. لئن ما يجب ملاحظته في الوقت نفسه، ما يشكل أهمية قصوى بالنسبة لي، هو أن كل شيء هنا رهنٌ بالحرية وبالحرية وحدها. إنه أساسيٌ للاختبار أن يكون بإمكانه ألاّ يُعرف كاختبار، ربما يرفض شابانا، بنوع من العناد، بمجرد لعبة حب الذات، الإقرار بأن إحساسهما لم يصمد، ويعلنان أن شيئاً لم يتغير، أنهما سيتزوجان مهما قيل في ذلك.

نحن هنا على صعيدٍ حيث المعطيات هي نسبياً بسيطة، لأننا نستطيع دون مبالغة، أن نمثل، في المثل الذي حلّلت لتوّي، ديمومةً وواقعاً. سيسمح اختبار الزمان بأن نتميز إذا كان الاحساس دائماً أم لا.

لكن تعمقاً لا محدوداً ممكنٌ. إذا حاولنا تطبيق فكرة الاختبار على العذاب أو الموت، تدخل معطيات جديدة - وتفرض نفسها هنا كل التحفظات التي أُخِذَ على بعض المجنّدين غير الكتومين إهمالها أحياناً.

هوذا مريضٌ يتحرك منذ سنوات، ولا يرى سوى الموت لدى نهاية عذابه. يأتي كاهنٌ، بأخلص ما في العالم من نوايا، ليقول له: «اشكر الله على النعمة التي أعطاك إياها. أرسله لك هذا العذاب لإعطائك فرصة استحقاق السعادة السماوية». يخشى كثيراً من ألّا تثير هذه التطمينات، المقدَّمة هكذا، عند المريض سوى روح تمرّد وسلْب. لننس للحظةٍ أن الأمر يعني «شخصاً آخر». لنضع نفسنا في وعن المريض: ما هو الله الذي يعذبني في فائدتي الخاصة؟ بأي حق؟ وأنت؟ أيّ صفة لك كي تكون لسان حال هذا الإله القاسي والمنافق؟ لا تستطيع فعل هذا إلّا لأنك لا تتصور حتى عذابي، لأنه ليس عذابك، ولا حق لك في أن تقول لي هذه الكلمات إلّا إذا كنت تتألم مثلي، معي...

أرغب الآن في محاولة توضيح هذا الموقف عينه من منظور ما أسميته الفلسفة الملموسة. ينبغي أولاً الانتصار على هذه الخارجانية، على الفيلسوف هنا أن يتعاطف بعمقٍ كافٍ مع

المريض إلى أن «يصبح» المريض، ينبغي أن يسمع هذا كلماته كما لو أنها تصدر من أعماق مميزة. لا يمكن للفكر أن يأخذ هنا سوى الصيغة الشخصية، صيغة التأمل. أستطيع، في الحقيقة، أن أستسلم فقط وببساطة لعذابي، أن أمتزج به، وهذا حتى هنا إغـراءٌ رهيبٌ. يمكنني أن أقيم في عذابي الممكن كـلا معنى مطلق، لكن نظراً لأنه مركز العالم بالنسبة لي، فإن هذا الأخير الذي محوره لا معنى، يصبح هو نفسه لا معنى مطلقاً. ليس في هذا فقط امكانية مجرّدة، بل إغراءٌ في بعض الساعات لا يقاوم، ومهما كانت المنطقة التي يستطيع فعلي أن يُزاوَل بها محدودة، فيبقى أن تأكيد اللامعنى الشامل من شأني تمديده، التحقق منه، تثبيته، المساهمة في فرضه على هؤلاء الـذين لم يشملهم على الفور. إنه بمقدوري، ذلك أكيدٌ، زيادة جانب اللامعنى فاعلياً في العالم. وينبغي المضي أبعد أيضاً. علينا الإقرار بأن العالم يتقبل هذا الحكم، يستعدّ له، يدعوه، بمقدار ما يبدو له مُبَرَّراً. هل في هذا مع ذلك نتيجة قدريـة لهذا الـوضع الـذي هو وضعي؟ يمكنني تأكيد هذا. يبدو أن خياراً، مهما كان غامضاً، قد ترك لي، بالطبع لن يستطيع أحدٌ ارغامي على اعطاء معنى لعذابي، لن يستطيـع أحدٌ «تعليمي» أن لـه معنى، إن هذا التعليم المزعوم، كما رأينا، سيهدد بأن يثير فيّ روح التناقض الأشد هدماً. إلاّ أن هذه الدّلالة، استطيع، أنا، في أعماق

نفسي، محاولة التعرّف إليها أو خلقها. أستعمل هنا بلا تمييز هذه الكلمات التي تتطابق في هذه الحالة. ينبغي من أجل هذا أن أكون قد فهمت شيئاً مسبقاً: ولا أستطيع أن أتبينّ عند الاقتضاء أن لا دلالة لعذابي؛ فالمعنى ليس شيئاً يُلاحَظ، وعدمُه كذلك بالتالي، لا يَخلق المعنى من جديد بفعل فكري. منذ الآن، القول: لا معنى لعذابي، يعني عدم موافقتي على قبول أن يكون له معنى، بعمق أكثر، هذا يعني التغيّب حيث من الممكن أن يثار فيّ خلقٌ معينٌ. سيُتضح هذا الأمر إلى حدٍّ ما إذا فكّرنا بالوضع الذي يضعنا فيه عذابي تجاه الآخرين، قد يكون بالنسبة لي مناسبة للتصلب للتوتر، للانطواء على ذاتي، أو، بالعكس للانفتاح على آلام أخرى لم أكن أتخيلها في السابق. نرى هنا بوضوح ماذا يعني الاختبار. ما هو مُتَنَاولٌ هنا، هو تفسير خلّاق. أستطيع أن أرفض، مرة أخرى، أن اعتبر العذاب اختباراً، أن أخضع واقعي لاختبار العذاب: أستطيع ذلك. إنما بأيّ ثمن؟ لا ننخدع بالكلمات. إنني أؤكد ذاتي في هذا الرفض، إنما بأيّة نعوت؟ أبقي نفسي كمركز مطالبة خالص تجاه عالمٍ خُلْفٍ وفظيع. غير أن التفكير يظهر لي أن وضعي نفسه هو الخلف. لكل مطالبة تفترض مرجعاً تتوجه إليه، هنا المرجع غير مقبول والمطالبة تتبخّر بالتالي، تماماً كما يتلاشى احتجاج من كان يظن أنه يخاطب أحداً ويتبينّ أنه بمفرده.

أعتقد أن هناك إغراءً بتوجيه اعتراض لي هنا. سيقال لي
إن الاختبار، من هذا المفهوم، لا يُتَصَوَّر إلاّ في ظروف قصوى،
تدعوني، إذا لم ترغمني على ذلك، إلى التساؤل عمّا أنا، ولدينا
الجدلية الملموس الذي حددته في بدء بحثي. لكن حياتنا
تجري في ظروفٍ طبيعيةٍ، اعتيادية، ليست بهذه الميزة العسيرة؟.

ينبغي الإجابة أولاً، على ما أعتقده ـ إنما يجب ألا نكتفي
بهذا الجواب، ـ إن التعارض بين الظروف القصوى والظروف
الطبيعية لا يمكنه، عند التروي، وعند اللزوم، البقاء. فالظرف
الأقصى باطلاق، هو القرب المباشر من الموت، ولا يستطيع أيّ
منا أن يكون أكيداً أن موته ليس، بالفعل، وشيكاً. إذا كانت
وجهة نظر الفيلسوف تتطابق مع وجهة نظر الإنسان الصاحي
كلياً، كما نستطيع القول، فإنه يجوز الاعتقاد أنه سينظر إلى
العالم على ضوء هذا التهديد، لأن الحالة العادية هي حـالة
قصوى. مع ذلك، ليس في هذا سوى جزءٍ وأشبه بمنحدر
للحقيقة، ولا يقل صحة، ربما هو جوهريٌ أكثر أيضاً، الاعلان
إنه علينا أن نحيا ونعمل في كل لحظة كما لو أن الأبدية أمامنا.
يوجد هنا تناقض، من السهل تبيانه، يتعلق بالعلاقة العجيبة بين
وبين حياتي. أرغب في قـول كلمة هنـا عن أحد الارتباطات
الأكثر أهمية والأكثر تخفّياً حاولت إلقاء الضوء عليه في كتابي.

إن من يقدم حياته من أجل قضية يعي أنه يعطي كل شيء، إنه يقدم تضحية «شاملة»؛ لكن حتى لو كان يذهب إلى موت مؤكد، ففعله ليس انتحاراً، وهناك، على الصعيد الماورائي، هوة بين فعل التضحية بحياته وفعل قتل نفسه. لماذا؟ لأنه ينبغي هنا إدخال مفهومي التصرفية واللاتصرفية. إن من يعطي حياته، يعطي كل شيء، بلا ريب، إنما من أجل شيء يؤكد أنه كائنٌ أكثر، أن قيمته أكثر، يضع حياته تحت تصرّف هذا الواقع الأعلى، يدفع إلى ذروته التصرفية التي تُترجَم في فعل تكريس الذات إلى كائن، إلى قضية. من هنا يثبت أنه وضع، إذا تجرأت على القول، أنه «حدد» كائنه ما وراء الحياة. ليس هناك. لا يمكن أن يكون هناك تضحية دون رجاء والرجاء متعلقٌ بالأونتولوجي. بينما الانتحار، بالعكس، أساسه النفي. إذا كان هناك من هتاف يشير إلى النية من الانتحار فهو يكفي: قتل الذات، إذا لم يكن الرغبة الواعية في جعل الذات غير جاهزة، فهو على أي حال عدم الاكتراث بإبقائها جاهزة. بالنسبة للآخرين، الانتحار هو بشكل أساسي رفضٌ، إنه استقالة. التضحية هي بشكل أساسي التحام (وقد جهلت كل الانتقادات الدنيوية للتقشف هذه الخاصية، ولم تصل لذلك إلى هدفها).

إن هذه الملاحظات هي بالتأكيد ظهورية لكنها تفتح الطريق أمام تأمل مفرط الظهورية هو الماوراثيات نفسها. إن من يضحّي بنفسه، سواءٌ كان يؤمن بالفعل، بالحياة الأبدية أم لا، فهو يتصرف كما لو أنه يؤمن بها، من ينتحر، يتصرف كما لو أنه لا يؤمن بها. غير أن الفيلسوف لن يستطيع الاكتفاء هنا باستخدام الصيغة «كما لو». إن كل فلسفة للـ «كما لو»، أياً كان الاعتقاد الذي استطاعه فايهنغر (Vaihniger) بهذا الخصوص، هي متناقضة، كل فلسفة حقيقية هي سلب للـ «كما لو» الفاعل. وينبغي أن يساعدنا هنا تأمل سابق. ولا شيء يستطيع أن ينيرنا أقل حول كائنٍ، حول ما يساوي، حول ما هو، مثل معرفة آرائه، الآراء لا تُحسب، ولو كان لدي متسع، لكنت سعيداً في أن أبينّ ذلك بالتفصيل وأن أستخلص من هذا التبيان النتائج التي يحملها، خاصة على الصعيد السياسي. سيكون الموضوع الذي يطرح منذ الآن معرفة ما إذا كان الملحد، خلافاً للتبريرات الملحدة والتافهة التي يعطينا إياها أو يدعي إعطاءنا إياها حول تضحيته، لا يختبر بالضبط حقيقة كل ما ينكره الملحد. لنتذكر نص بروست في «السجينة» (١، ص ٢٥٦)، الذي أورِدُه مختصراً: «إن كل هذه الفروض، التي لا تصديق لها في الحياة الحاضرة، تبدو منتمية إلى عالم مختلف...، عالم

مختلف كلياً عن هذا العالم، الذي نخرج منه لنولد على هذه الأرض، قبل ربّما أن نعود إليه لنعيش مجدداً تحت امبراطورية هذه القوانين المجهولة التي خضعنا لها لأننا كنا نحمل تعليمها فنياً، من دون أن نعرف من الذي رسمها... بحيث أن فكرة كون برجوت لم يمت إلى الأبد هي غير مستبعدة». توجد هنا إحدى النوايا الأفلاطونية، ـ النادرة جداً في أعمال بروست، ـ التي تناقض مفهومه العام.

لكن إذا كان هذا التأمل المفرط الظهورية ممكناً فلأننا ندخل هنا إلى منطقة الماوراء المشكك فيه. إن الآراء التي عرضتها في «كائن وحيازة» حول الأمانة، الأيمان، الرجاء، هي لا معقولة قطعاً إذا لم يتم فهم التمييز بين الموضوع وبين السر كلياً. كان أحد الأصدقاء الفلاسفة يقول لي بصدد هذا الكتاب: إنه مؤثر أكثر، خانقٌ أكثر من «اليوميات الماورائية»، لكن هذا يبدو لي «أقل إيجاباً». أترك جانباً ما يتعلق بالانفعال، ليس من شأني بالطبع الحكم عليه، إنما ما أستطيع قوله، هو أننا إذا لم ندرك، أن هذا الكتاب أكثر إيجاباً من أي كتاب آخر، فقد نكون أغفلنا كلياً الجوهري. هنا، الحق يقال، أرى جيداً ما سيُرَدّ علي، وسيكون هذا بالنسبة لي مناسبة لأُفْهِمَ رأيي قدر الإمكان حول نقطة حساسة بصورة خاصة. سيقال لي: «هذا الكتاب

إيجابي بقدر ما يصدر بشكلٍ واضحٍ عن كاثوليكي، إلّا أن من لا يشاركونك إيمانك يقودهم تفكيرك إلى أسفل حائطٍ. لا يمكنهم اجتيازه. بهذا المعنى، كان صاحبك محقاً. ثم، بصورة عامة، إن الموضوع المقلق الذي يطرح على من قرأ كتابك، وهو العلاقة بين فلسفة ملموسة وفلسفة مسيحية. أنتنقل حسب اعتقادك لا شعورياً من الواحدة إلى الأخرى؟ لكن كيف يكون هذا ممكناً من دون صوفية؟ وعلى كلّ، من المنظور المسيحي، ألا يستلزم هذا نوعاً من عقلنة أو من طبعنة الفوـ طبيعي؟ بيد أن استخدام عبارة سر بحد ذاته هو ذو طبيعة مضلِّلة».

في هذا مسألة تستحق، لوحدها، بحثاً مفصّلاً. لن أستطيع الإجابة سوى بطريقة عامة جداً.

أولاً بديهيتان.

من المؤكد أن مؤيِّداً للفلسفة الملموسة، كما أفهمها، ليس بالضرورة مسيحياً، لا نستطيع حتى القول إنه سائرٌ في طريق ينبغي منطقياً، أن تقوده إلى المسيحية، أعتقد، بالمقابل، أن المسيحي الفيلسوف والقادر على الحفر تحت القواعد المدرسية التي نغذيه بها في أغلب الأحيان، سيجد بالضرورة تقريباً المعطيات الأساسية لما أسميته الفلسفة الملموسة (في حين أنه لن يجد بالتأكيد مثالية برونشفيك، (Brunschvig)، أو حتى بلا ريب

هاملين (Hamelin)) . غير أن هذه ما زالت أجوبةً خارجية بعض الشيء .

أقول بادىء ذي بدءٍ إنه بنظري، على الأقل، لا يمكن لفلسفة ملموسة إلاّ أن تكون «ممغنطة»، من دون علمها ربّما، بالمعطيات المسيحية. وأعتقد أن هذا لا يمكنه أن يكون مشكّكاً، بالنسبة لمسيحي، هناك توافقٌ جوهري بين المسيحية وبين الطبيعة الإنسانية. منذ الحين، بمقدار ما نتوغّل في الطبيعة الإنسانية، بمقدار ما نضع أنفسنا في محور الحقائق المسيحية الكبرى. سيُردُّ علي: تقول هذا كمسيحي، لا كفيلسوف. لن أستطيع هنا سوى التذكير بما قلت في البداية: إن الفيلسوف الذي يلتزم بألاّ يفكّر إلا كفيلسوف، يضع نفسه إلى الجانب الآخر من التجربة، في منطقة تحت إنسانية، لكن الفلسفة هي رفعٌ للتجربة، ليست خصْياً.

أما بشأن لبس كلمة سر، فسأجيب فقط بالآتي: بقدر ما يبدو لي مزعجاً للذهن القبول بأسرار الأيمان تأتي لتتراكم فوق عالم قابل للتشكيك كلياً، وبالتالي مجرّد من السماكة الأونتولوجية، في عالم يخترقه العقل كما يلعب النور عبر مجموعة من البلور، بقدر ما يبدو لي لا عقلياً ربّما، بل معقولاً الاعتقاد بأن هذا العالم نفسه متجذِّرٌ في الكائن، وبالتالي يفارق في كل الوجوه المسائل الموضعية التي يسمح حلها الموضعي هو

الآخر بإدخال التقنية في الأشياء. تحدثت عن التجسد بمعنى فلسفي خالص، هذا التجسد، تجسّدي، تجسّدك، هو بالنسبة للتجسد الآخر، لعقيدة التجسّد، ما هي عليه الأسرار الفلسفية بالنسبة للأسرار الموصى بها.

«إن تمييز السر الأونتولوجي، حيث أرى ما هو أشبه، بمصغّر الماورائيات الأساسي، ليس بالتأكيد ممكناً فعلاً إلاّ بنوع من الاشعاع المخصب للوحي نفسه، الذي يمكن أن يحصل تماماً داخل أنفسٍ غريبة عن كل دين إيجابي أيّاً كان؛ هذا التمييز الذي يتم عبر أشكال عليا معيّنة للتجربة الإنسانية لا يسبب من جهة أخرى إطلاقاً الالتحام بدين معين، لكنه يتيح مع ذلك لمن ارتفع إليه أن يستشف احتمال وحي يشكل مغاير تماماً لما قد يفعله من يبقى، بعد أن لم يقطع حدود المشكوك فيه، إلى هذا الجانب من النقطة حيث يمكن إدراك وإعلان سر الكائن. تمضي مثل هذه الفلسفة بحركة لا تقاوم إلى لقاء نور تشعر به وتتقبل في أعماق ذاتها تأثيره الخفي وما يشبه حُرْقَه اللطيف[١].

١٩٣٨

---

(١) العالم المكسور.

لمحات ظهورية
حول الكائن - في - موقف

وصل الأمرُ بمينكوفسكي (Minkowski)، في محاضرة حديثة[1]، إلى تحديد المفهومٍ غير التقليدي الذي يكوِّنه عن «الكون» (Cosmos). مهملاً كل المراجع الأغريقية. يعني بالكون الدينامية الأصلية، وأيضاً، إذا أردنا، النَسمَة التي تخترقنا وتحيينا. بَيِّنٌ أن «الكون» المتصور هكذا لا يمكن في الواقع «تفحصه»؛ لسنا أمامه كما أمام مشهد، أمام تركيب ذي طابع تذكاري. وواضحٌ، من جهة أخرى، أننا لا نعي هذه «الدينامية الأصلية» بنفس القوة وبنفس الشدة في كل لحظة من ديمومتنا. يبقى أنه على الفيلسوف التساؤل عن مردّ هذه

---

(١) محاضرة أعطيت في ٢١ كانون الأول ١٩٣٧ لمجموعة الدراسات الفلسفية والعلمية لامتحان الميول الجديدة.

التقلبات. لكن ليس أقلّ بداهة بالنسبة لمينكوفسكي أننا لا نقدر جميعاً أن يكون لدينا فجأة حدس «الكون»، وأن بعضنا، الشعراء، يتمتع أكثر من الباقين بهذه الأهلية الأصلية. ليس مطروحاً، من المنظور الظهوري تبرير الموقف القائم على اعتبار الحدس أو الفهم الشاعري لا حقوق مواطنية له في عالم المعرفة.

يبدو هذا واضحاً إذا فكرنا أن الإنسان ليس فقط جزءاً من الطبيعة، بل فوق ذلك «تجد كل حركة لنفسها أساساً عميقاً وطبيعياً وتكشف لنا هكذا عن خاصة أولية لبنية الكون»[٢]. يستنتج الكاتب من ذلك أن «هذا الترابط البنيوي هو إحدى ضمانات موضوعية الجانب الشاعري من الحياة». أعترف، من جهتي، أنني سأماحكه قليلاً حول مصطلحاته التي تبدو لي جبانةً ومن شأنها أن تولّد كثيراً من سوء الفهم. فحسب رأيي لا معنى أبداً للحديث عن موضوعية للجانب الشاعري من الحياة، ذلك بالضبط لأن فكرة ترابط إنسانو-كوني لا يمكن أن تبنى إلا ما وراء التعارض بين الذات والموضوع، نستطيع حتى المضي أبعد وأن نتساءل إذا لم يكن تعبير «ترابط بنيوي» ذا طبيعة مضلّلةٍ. ينبغي، بالفعل، أن نسأل أنفسنا حول مقتضيات فكرة البنية.

---

(٢) نحو كوزومولوجيا.

لا أعتقد أنه بالإمكان استخدام هذه الأخيرة ما لم نُعِد أولاً خفيةً على الأقل الخارجانية المتبادلة بين مَنْ يتفحّص والشيء المتفحَّص، بين الذات والموضوع بالتالي: لكن هذه الثنائية هي بالضبط ما نريد مفارقتها. لا يواجهنّي أحدٌ بواقع أن الفلسفة المثالية اجتهدت في معرفة بنية الذات، أليس بيِّناً أنها، من هنا، وبالفعل نفسه، كانت تحول هذا الأخير إلى موضوعٍ؟ ليس هناك على كلٍّ أي ارتباطٍ تقريباً بين «المواقف» التي يُعْنَى مينكوفسكي بملاحظتها وبوصفها وبين «مقولات» الفلسفة التقليدية. إن تعبير موقف مطابقٌ تماماً هنا ولا يترك مجالاً لأي التباس. ألا يمكننا القول إن الأنثروبولوجيا تتخذ اتجاهاً كونياً منذ الحينَ الذي نفهم فيه أنّ جوهر الإنسان هو «أن يكون في موقف» ـ بعيداً جداً عن امكان اعتبار هذا الأمر بمثابة تعيين أياً كانت نسبته جائز أو إضافي بالنسبة لمضمون معينّ يمكن إدراكه وتحديده بذاته؟.

إن ما يفرض نفسه، حسبما أعتقد، في أساس خطوة كخطوة مينكوفسكي، هو تأملٌ مُعَدٌّ قدر الممكن حول هذا المعطى، لا غير المنفذ بالتأكيد، بل الشفّاني بصورة ناقصة، الذي هو «واقع أن نكون ـ في موقف». وفوراً، تخوننا، هنا، الكلمات. من المستحسن عدم استعمال عبارة واقع. ينبغي أن يكون باستطاعتنا عدم اللجوء إلاّ إلى الحرف الوحيد غير المذكر

وغير المؤنث الذي يسبق الفعل، كما في الألمانية وفي اليونانية، وهذا ما لا تسمح لنا به للأسف هيكلية لغتنا.

لقد ذكر مينكوفسكي، في المحاضرة التي عُدْتُ إليها أعلاه، وبعد كثيرين آخرين، ما هنالك من لبس، وحتى إلى حد ما من خِداع، في عبارة «الحياة الباطنية» مع الإشارة إلى أن معناها واضحٌ تماماً لنا، إن لم يكن قابلاً للتحديد الدقيق. أعتقد أننا إذا تعمّقنا في الكائن ـ في موقف، علينا أن نتعرف فيه، لا أقول على التركيب، بل أقلّه على اتصال الخارجي بالداخلي. يتحدد مكانٌ معين بالنسبة لمعالم خارجية عنه: أجل دون شك، لكن يجب أن نضيف أن هذه المعالم، هذه الأحداثيات تدخل في الايضاح الذي بفضله تُذكر، تُحدّد. يكفي هنا، في الحقيقة، استعمال الضميري لتكوين ما سيسمح لي بتسميته محل التفكير أو أشبه بداخل بالقوة. ثم إني اخترت الحالة القصوى حيث ليس الموقف سوى وضع مكاني. بديهي جداً أننا حين نقول: إن خاصة الإنسان في أن يكون في موقف، لا نرمي، لا حصرياً، ولا حتى بصورة أساسية، إلى أنه يحتل مكاناً في الفضاء، لكن هناك مجالٌ هنا للعمل نوعاً ما بالتدرّج ولإظهار كيف أن تعيينات ظاهرها مكانيٌّ محض يمكن وصفها بطريقة أكثر فأكثر باطنية. آخذ مثلاً ذلك الذي يعبر عنه

بحرف الجر «بين» فُرجةٌ بين أشجار، وادٍ بين جبلين، أن تعيش في هذه الفرجة، في هذا الوادي، يعني بلا ريب أن نكون موجودين في موقف، أو حتى على مفترق مواقف تقدم لنا كلمة «بين»، بالرغم من الظواهر، صورة عنه، إن لم تكن ديناميّة، فعلى الأقل قبديناميّة. إذا كنت أسكن في وادٍ يفصل بين سلسلتي جبال، أستطيع أن أعي بغموض كوني كما لو أنني محصورٌ في ملزمة، وأن أختبر الرغبة الغريزية في إبعاد هذه الكتل التي تسحقني إذا ما اقتربت من بعضها. لكن يجوز أيضاً أن أشعر بالوضع المتوسط الذي احتله كما لو أنّه وسيط، وأن أبدو لنفسي كصلة بين قوتين متعاديتين يحق لي وصل إحداهما بالأخرى. يحمل هذا مجموعة من التطبيقات، نقطة انطلاقها هي وحدها مكانية، أفكّر، مثلاً، بالوعي الذاتي الذي يمكن أن يحدث في دولة حاجزة مثل بلجيكا قديماً أو سويسرا اليوم، أو بشكل خرافي أقل، في مواطن مثقف في مثل هذه الدول. يمكننا أن نُخضِع لتحليلات مماثلة العبارات: «خلال»، فوق، إلى جانب، من المناسب، في كل مثل هذه الحالات، أن نحترس منهجياً من التجريد المعقّم الذي يقوم على اعتبار المكان مجرد تحديد فضائي، وعلى معرفة كيف يصبح وضعاً موصوفاً.

سنبيّن بحقٍ أن مثل هذه العلاقات لا تستطيع أن تبرز هذه

القيمة أو هذه العلاقة إلا تبعاً للحي من حيث هو حَيّ. لا تأخذ الأمثلة التي ذكرتُ لتوي معناها إلاّ بهذا الإسناد. لكن، ما يجب الإشارة إليه، هو أننا، فقط على حساب تجريد فاسد، نفكك هذا الحي، واقع أنه يحيا، والهيكليات الدينامية التي يعبِّر بها وضعه عن ذاته. في الواقع، كل هذا لا ينفصل أبداً.

ندرك هنا ـ ربّما نتجاوز حتّى ـ الملاحظات النافذة التي يذكرها مينكوفسكي بخصوص مقولة «الدويّ»[1] الدينامية والحيّة. يظهر أنه إذا استطاع إغراءنا حَصْرُ استخدام هذه الكلمة بالأحداث السمعية، فإن لها، في الواقع دلالةً أوسع بكثير. إذا بقينا في الميدان السمعي، فهذا «كما لو أن منبعاً موجوداً داخل إناء مغلق، تأتي موجاته المنعكسة باستمرار على جوانبه لتملأه برنينها، أو أيضاً، كما لو أن صوت بوق صيد، يَعْكسه الصدى من كل جانب، يجعل أقل ورقة، أقل قشة طحلب، ترتعدان، ويحوّل كل الغابة، إلى عالم صوتي ومتذبذب...» لنفترض أن هذه العوامل فقدت: أعتقد أننا هنا نرى العالم يتحرك، ويمتلىء، خارج أيّ أداةٍ، خارج أيّ خاصة فيزيائية، بموجات نافذة وعميقة لن تكون، حتى لا نقول

---

(١) عبارة مذكورة.

صوتية بالمعنى الحسي للكلمة، أقل تناغماً، أقل رنيناً، أقل لحناً، وأقل قدرة على تحديد كل نغم الحياة. وستدّوي هذه الحياة نفسها حتى أعماق كائنها ـ لدى اتصالها بهذه الموجات الصوتية الصامتة في الوقت نفسه، تتشبّع بها، تهتز عند الاتحاد بها، تحيا بحياتها ممتزجة معها في كلٍّ». في هذا يكون جوهر ظاهرة «الدوي» نفسه.

في الحقيقة، يبدو لي مينكوفسكي أنه يرتفع هنا فقط وببساطة من الحسّي النوعي نحو حسّيٍ غير متميّز. ما يبدو لي أنا شخصياً أكثر أهمية أيضاً، هو أن نصل إلى تعيين البعد الماورائي للدوي، وهذه المرة أيضاً على تفكيرنا أن يتركز على الكائن ـ في موقف. فلنعمل مجدّداً عن طريق الاقتراب انطلاقاً من المكاني. لنأخذ مثلاً فندقاً وضعه سيِّء. ماذا تعني هذه العبارة التي تجمع بشكل تناقضي تحديداً مكانياً وحكماً تقييمياً؟ نجد، في الأساس، ملاحظة موضوعية بالمعنى الدقيق للكلمة: هذا الفندق هو، مثلاً، قريبٌ من مدبغة، أو من مصنع نحاس. لكن، من جهة أخرى لا يمكن أن نتصوّر فندقاً من دون غاية معينة. إنه معدٌّ لاستقبال مسافرين. عندما أقول إن هذا الأخير وضعه سيّء، أريد القول إن من ينزل فيه معرَّضٌ من حيث وضعه المكاني لأن يكون منزعجاً بأصواتٍ، بروائح

يعتبرها الجميع مزعجة. إذا افترضنا الفندق مقفِراً، مهجوراً منذ زمنٍ طويل، نقول أيضاً: يُفَسَّرُ هذا بكونه وضعه سيّىء. لكننا نرجع دائماً إلى مسافرين سابقين أو محتملين. لنأخذ الآن إنساناً نقول إن وضعه جيّدٌ. لم نعد هذه المرة في المكان. مع ذلك هناك بعضِ المعطيات الموضوعية مُفْتَرَضَة مسبقاً. إنّه يكسب قدراً معيناً في السنة، لديه مال مُوَفَّر، الخ... يُفْتَرَض أن كل هذا يضعه في حالة توازن داخلي معينة، ـ مع أن هذه العلاقة لا طابع قدري لها: من الجائز القول: إن فلاناً، مع أنه في وضعٍ جيِّدٍ لا يبدو سعيداً.

في كلتا الحالين، هناك بعضِ الإضافات، كنّا نعتبرها لأوّل وهلة خارجية كلياً، تستبطن، تتّصف بالتالي، وتطبع بدورها بالفعل نفسه نوعاً معيّناً من أنواع الوجود أو الاحساس.

بصورةٍ عامةٍ، يحقُّ لنا القول إنّنا، ما أن نُصبح على صعيد الحيّ، في الكائن ـ في ـ موقف، مُعَرَّضون لـ... بأي تعبيرٍ نوعي نملأ الثلاث النقاط؟ أمّا أنا فيغريني، في هذا الإطار، أنْ أردَّ الاعتبار بنسبة معينة إلى مفهوم التأثير الفاقد الاعتبار. إن الملاحظات الموجزة والغامضة نوعاً ما التي يعطيها لوسين[١] حول

---

(١) حاجز وقيمة.

هذه النقطة لا ترضيني، ومن المستحيل بالنسبة لي أن أوافق على التحديد الذي بموجبه التأثيرُ «هو الانتقال من الموجود إلى الوجود». تنيرنا هنا، كما في مواضع أخرى عديدة، هيكلية الكلمة ذاتها أكثر ممّا ينيرنا استخدامها، المنحط في الواقع. إذا كان الحي، لأنه في ـ موقف، معرّضاً للتأثيرات، فهذا يعني أنه «شفّافٌ» بالنسبة لها بدرجة معينة. لكنّ إعداداً يفرض نفسه هنا. نفهم الشفافية أفضل إذا مثلناها بدقةٍ أكثر بالمساميّة. شيءٌ ما يمرُّ عبر غربال، أو أيضاً عبر ثقوب نسيج معين، غير أن استعارة من هذا النوع لا يمكن طبعاً تطبيقها هنا. ربّما نتقدم قليلاً إذا لاحظنا أن الشفافية، في معنى أوسع، مرتبطةٌ بلا ريب بنقص معيّن في التلاحم، أو إذا أردنا في التماسك. يبدو أنه يوجد ما يُبرِّرُ قولنا إن كائناً معيّناً معرَّضٌ لتلقي تأثيرات بقدر ما يكون أقلّ «تماسكاً». لنضف أن هذه التأثيرات الممكنة تتعدّد وتتنوّع بمقدار ما تحمل طبيعة هذا الكائن غير المتماسك نسبياً تعددية أكبر من المركّبات.

يحق لنا الافتراض إذن، إذا كانت الآراء التي استخلصها صحيحة أن واقع الكون ـ في ـ موقف، أي عرضة لتأثيرات، لا ينفصل عن نوع من اللاتلاحم. لا نفتشنّ هنا عن علاقة سببية. من الأفضل القول إننا إزاء وجهين لواقعٍ واحدٍ. هناك

مجالٌ للاعتقاد، بالفعل، أن تعبير اللاالتلاحم هذا، بالرغم من الظواهر، يقابل بصورة معقولة شيئاً ما يمكن التعبير عنه إيجابياً، وبالعكس، يمكن اعتبار التلاحم، المقصود هنا من خلال عكسه، صفةً سلبيةً: أليس، بالفعل، صفة منَ لا يقدم «للآخر» أيّ ممسك؟ صحيحٌ أنه قد يغرينا أن نرى في هذا تعبيراً عن اكتفاء ذاتي كان يعتبره الفلاسفة بصورة عامة العلامة المميزة لمن هو الأعلى في الترتيب الأونتولوجي. ينبغي على كل حال الاحتراس من الخلط بين حدين متقابلين لسلسلة واحدة. المقصود هنا حقيقة شيء ما يكون من جانب كل ممسك ممكن، نظراً لفقره الباطني. لا نمثلنّ هذه الـ (πρῶτη ὕλη) الافتراضية بمطلق ليس بمنأى عن إصابات الآخر إلاّ لأنّه يكون قد اندمج معها أولاً.

بيد أنه عليّ الإشارة إلى أنه ليس لدينا، على هذا الدرب المطروق كثيراً، أي حظّ في بلوغ هدف، وأننا معرّضون حتى، في نهاية الأمر، إلى فقد الاتصال مع المعطيات الملموسة التي انطلقنا منها.

إذا حاولت إيجاز واستبطان النتائج التي توصلنا إليها يصل بي الأمر، على ما أعتقد، إلى أن أعبّر عن نفسي بالشكل التالي تقريباً:

عندما أفكر بواقع أنني أحتل حيزاً معيناً في العالم، عندما أعكف على تعرية ما تتضمنه نيّتي، يصل بي الأمر إلى إدراك أن ظرفي كحي يجعل منّي كائناً ليس فقط خاضعاً، كما يُسَلَّمُ بهذا، لحتميات يمكن تعليمها موضوعياً، بل أيضاً معرّضاً، أو، إذا أردنا، منفتحاً على واقعٍ آخر أدخل معه نوعاً ما في تجارة.

نجد أمامنا هنا منظوراً جديداً. بأية شروط أستطيع أن أدخل في اتصال مع هذا الواقع الآخر؟ أترك جانباً حالياً واقع أنني كي أتفاهم مع شخص آخر، أحتاج إلى لغة تكون مشتركة بيننا تَسْمَحُ لنا بفهم أحدنا الآخر. أكتفي هنا بالتركيز على شرط تمهيدي هو الآتي. ينبغي أن أُفسح مجالاً فيّ بشكل من الأشكال للآخر، إذا كنت مأخوذاً كلياً بذاتي، متوقفاً عند احساساتي، مشاعري واهتماماتي، يستحيل عليّ بصورة بيّنة أن التقط، أن أدمج في ذاتي رسالة الآخر. إنّ ما كنت أسميه قبل قليل لا تلاحم يظهر لي هنا كتصوفية، يصل بنا المطاف بهذا الانحراف إلى التساؤل عما إذا لم نكن على أساسٍ نقبل تشابهاً رئيسياً بين التقبلية الاحساسية-لحي معرضٍ لإصابات محيطة وتصرفية وعي من شأنه الاحتراس من الغير.

إذ لم يكن هذا التقريب اعتباطياً خالصاً، يجوز لنا السعي بتنبه إلى توضيح الأدنى انطلاقاً من الأعلى وأن نتساءل إذا لم

يكن إيجابي التصرفية مكوّناً مسبقاً أو مصوّراً مسبقاً في قلب التقبلية الخالصة. في الحقيقة ما معنى «التقبل» إذن؟ يجب الانطلاق، هنا، مثلما في العديد من الحالات المشابهة، كما أعتقد، من المفهوم الأغنى والأكثر امتلاءً، لا من الأفقر ومن الأكثر انحطاطاً. التقبل لا يعني فقط التلقي، وليس بالضبط الاستقبال، مع أن هناك بين التقبل والاستقبال علاقة حوار لا يمكننا تجريدها كلياً.

يبدو أن فعل تقبّل ينطبق بدقة أكثر بمقدار ما يعني واقعاً له بصورة أوضح شكلٌ معين. أعلم جيداً أننا نقول «تقبّل بصمة» عندما نتحدث عن شمع أو عن أي مادة بلاستيكية. لكن التقبل مأخوذٌ هنا لا بمعناه الخاص، بل كمرادفٍ للتلقي. سأفترضٍ مبدئياً أننا لا نستطيع التحدث عن تقبل، وبالتالي عن تقبلية إلاّ تبعاً لنوع من التهيؤ المسبق أو السياقة المسبقة. نتقبل في حجرة، في منزل، عند الاقتضاء في حديقة: لا في مكان مجهول أو في غابة. ينبغي على أي حال هنا أن نظهر الفروق أكثر، وأن نُدْخِلَ إلى جانب علاقةِ التلازم العلاقة الدقيقة جداً وشبه المستحيلة التعيين التي يترجمها الظرف «عند». لا يبدو لي أبداً أن هذه الأخيرة استرعت حتى الآن انتباه الفلاسفة. ليس من «عند» إلاّ نسبةً إلى «ذات» قد تكون على أي حال ذات

الغير، وأعني بذات شخصاً يقول أو على الأقل مفروض أنه باستطاعته القول «أنا»، أن يَطْرَحَ نَفْسَهُ أو يُطْرَح كـ «أنـا». ينبغي أيضاً أن تكون هذه «الذات» ليس فقط تمتلك شرعياً ميداناً معيّناً، بل أيضاً تشعر بأنّه لها. يبدو لي أن كلمة (area) الانكليزية هي هنا أصحّ. يجب التشديد على هذا الوجه الثاني أكثر ممّا يجب على الأول. أعتقد أننـا نستطيـع حتى التأكيـد بامكانية إهمال المراجع القضائية كليّاً هنا، وبأنها غير جديرة بأن تؤخذ بالاعتبار إلاّ بقدر ما تحمل شيئاً ما سأسمّيه مؤقتاً «أن نكون[1] أحسسنا». إن ما يهمنا بصورة حصرية، هو بالواقع التجربة التي تترجمها كلمة «عند» - أو أيضاً علامتها المعيوشة. فمن الجائز جداً أن لا أشعر، وسط الأشياء التي تخصّني، في منزلٍ اشتريته، أو ورثته، بأنّي «عندي»، في بيتي. معنى هذا ان الإطار الذي أعيش فيه يبقى غريباً بالنسبة لي، لا أتعرّف على نفسي فيه، أبدو لنفسي كما لو أنني وُضِعْتُ هناك. يجوز ايضاً أن يكون أحد أقربائي، أحد ندمائي، بفعل كونه يعيش معي، ينـزع عني هذا الـوعي للعندي الـذي يبـدو لي من المفروض أن يكون طبيعياً فيّ. سأشرح الأمر بلا ريب بالقول

______

١) فعل الكون مأخوذٌ هنا إسمياً.

إن الآخر ليس في مكانه. فتطفّل الآخر هو الذي يدخل بيني وبين ممتلكاتي ليبعدني عنها، ليقطع بيني وبينها العلاقات الحيوية التي اجتهد في تحديدها الآن. إن كلمة تملك هي كلٌ غير مناسبة، هنا أيضاً، يبدو لي أن التعبير الانكليزي (Leclougings) هو مفضلٌ بصورة واضحة.

فنلاحظ كم هو صعبٌ التعبير بلغة عقلانية عن العلاقات الدقيقة التي أقصدها هنا. سنشوّه من دون شك العلاقة المتضمّنة في التعبير «أن يكون عنده» أو «عند آخر»، إذا حاولنا صياغته بتعابير بالقوة: إننا نتناوله من الخارج وبالفعل نفسه ننزع إلى القضاء عليه. يبدو لي أصحّ بكثير، مع أننا بهذا نتورّط في طرق سحرية بعض الشيء، إدراك أن «الذات» تبدو بشيء من الوضوح كأنها تطبع بصفة معينة خاصة بها الجوّ الذي تجعله جوّها: من هنا نوعٌ من الانسجام بينها وبينه يجعلها صالحةً للسكن بالنسبة له.

نستطيع على هذا الصعيد من الأفكار التأمل من جهة حول القيمة التي لا تترجم تقريباً للكلمتين (heinlieh) و (inleinlieh)، ومن جهة أخرى حول الارتباطات المدركة بسهولة أكثر والتي تربط «الحيازة» (habere)، «عوّد»، عادة»، وحتى «الثوب». إن اليأس الذي قد يستولي على ولد خلال رحلة أو انتقال إلى منزل

آخر، الحزن الذي لا اسم له والذي شعرنا به جميعاً في غرفة فندق حيث كان لدينا الاحساس بأننا لسنا فعلاً «عند أحد» ـ، كل هذه التجارب التي كان يراها الفيلسوف حتى هذه السنوات الأخيرة غير جديرة بالاعتبار، تأخذ من هذا المنظور دلالة، بعداً غير مُنظرين أنها تسمح نوعاً ما للتفكير بتناول العنصر الحيوي أو حتى الديني الذي يستتر وراء ظرف ليس له أية هيبة.

نسلّم بأن فعل «التقبل» يأخذ، من هذا المنظور، قيمة متجددة. تقبل، يعني أن يقبل عنده شخصاً من الخارج، يعني ادخاله إلى هذا القطاع الموصوف الذي ذكرته لتوّي. ربّما، لا أجرؤ على تأكيد ذلك، إن دراسةً تاريخو ـ اجتماعية للضيافة لا تأخذ معناها الكامل إلاّ انطلاقاً من هذه المعطيات الظهورية التي يصعب توضيحها إلى هذا الحد. هناك مجالٌ كاملٌ للافتراض أنه حتى البروتوكول الدنيوي، الباقي إرباً في عالمنا المفكك، يرجع بالنتيجة إلى تجارب أساسية مطبوعة في «ظرفنا». أعتقد أنه ينبغي على هذا التعبير الأخير، في ميدان الأنتروبولوجيا الفلسفية، لأن يحلّ تدريجياً محل الطبيعة. يبدو لي أنّه على كل من يعود إلى مشروع هيوم (Hume) اليوم أن يعنون كتابه «حول الظرف الإنساني»[1] يسمح بالأسف لكون أندريه

(١) نشر جورج باشيد مؤلفاً تحت هذا العنوان (حزيران ١٩٣٩).

مالرو (André Malraux) قد اغتصب هذاالعنوان لكتاب رائع من بعض النواحي، لكنه يبقى مع ذلك دون ما يبدو أنه يعد به.

يصل بنا الأمر، ونحن نتّبع هذا الخط التأملي، إلى إدراك أن تعبير تقبلية ينطبق في الواقع على نوع من الحلقة موضوعة بين حدّين بعيدين جداً أحدهما عن الآخر. الأول هو «التألّم»، الذي عُـدْتُ إليه لدى التحدث عن التأثير الذي تلقاه الشمع المرخو، الثاني هو بالواقع «هبة»، وحتى بالنتيجة هبة الذات: ما يقتضيه فعل الضيافة. ليس القصد بالفعـل هنا مـلء فراغٍ بحضورٍ غريب، بل جعل الآخر يشارك في واقع معين، أي حقاً إيصال شيءٍ من الذات إلى الغير.

يجوز التساؤل إذا لم تكن هذه الآراء، كما أعلنت ذلك، تنير بشكل ما غير مباشرة «تقبّلية» الادراك نفسها. أعتقد أن ما من أحـدٍ يستطيع بعـد أن يلتـزم بـأطـروحـةٍ كـونـديـاكيـة (Condillacienne) حول المحسوس. بالطبع، لست، أو لا أدرك نفسي كموجود ـ إلاّ بشرط الاحساس، ويمكننا أن نقبل أيضاً أن الاحساس، هو التقبل، لكن ينبغي في الحال تخصيص أن التقبل، هنا، يعني أن أنفتح، بالتالي أن أعطي نفسي، أكثر مما هو تلقي فعل خارجي. نلتقي على هـذا الصعيد بـالمناقضـة الموجودة في قلب الخلق بمعناه الحصري، غير أن هذا الأخير

ينكشف بسهولة أكثر ربّما عند الفنان مما في القطاعات حيث تُعَدُّ المعرفة وحيث يأتي البرغماتي بكل أشكاله ليغطي السر الأصلي وفي أعماق «الولادة ـ في الواقع» التي لا يمكن الولوج إليها. يبدو الفنان لنفسه يغتذي بهذا الذي يحاول تجسيده نفسه، فيه يتحقق هكذا عند الاقتضاء تماثل التقبل والعطاء. بيد أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلاّ في الكرة التي هي كرته والتي تتلاءم في هذا الصدد مع الـ (area) التي أشرت إليها عند تحليل الـ «عنده». هناك مجالٌ كامل للاعتقاد أنه لا فرق بالطبيعة، بل بالقوة فقط، بين القابلية للاحساس وبين القابلية للخلق، فكلتاهما تفترض مسبقاً وجود، لا ذاتٍ فحسب، بل عالمٍ حيث تتعرّف الذات على نفسها، تُزاوَل، تنتشر، عالم وسط بين المغلق والمفتوح، بين الحيازة والكائن، يبدو جسمي بالضرورة كرمزٍ له أو كنواة مجسّمة. لكن يجوز الافتراض أننا مخدوعون بأكثر الظواهر فظاظة عندما نؤقنم، عندما نعتبر واقعاً مستقلاً ومنغلقاً على ذاته ما ليس ربّما إلا حقل بروز مملكة معينة غير محدودة لا نستطيع سوى أن نلاحظ عرضياً وبما يشبه الومضات، قطاعاتها المغمورة، امتداداتها التحمائية. ألا يقتضي أن فعل الحياة نفسه، بالمعنى الكامل الذي نعطيه لهذه الكلمة عندما نتحدث عن حياتنا، عن الحياة الإنسانية، وبالنسبة لمن يفكر فيه بعمق، وجود نوع من القارة الخرافية الماورائية، لا تكتشف من حيث

تحديدها، لكن وجودها في الواقع يعطي تجربتنا حجمها، قيمتها، كثافتها العجيبة؟.

«ألا تكون حياتي، دَوَّنْتُ منذ أسابيع في «يومياتي»، بالنسبة للزمن ما هو جسدي بالنسبة للمكان؟ ينبغي عندئذ محاولة اعتبارها من زاوية علاقة القِوام بالعضويّة ـ وسيكون لهذا بلا ريب انعكاسات هامة جداً على الصعيد الماورائي». إن إحدى الخدمات النفيسة جداً التي يقدمها لنا بوجوده فقط عملُ الخيال، دراما أو رواية، هي أنه يتيح لنا أن نتناول بجلاء في وسط مميَّز نمط وحدةٍ لا تستطيع تجربتنا المباشرة أن تعطينا عنها سوى انطباع غير جلي ومتقطع على كل حال. أضيف راضياً، وبخطر التشكيك، أن علم الفلك من جهة أخرى، مهما ينبغي علينا الاعتقاد في نهاية الأمر بطرائقه وبالنتائج التي يوصل إليها في الواقع، قد قدّم على صعيد مختلف تماماً هذه الفائدة الكبرى بلفت الانتباه إلى فكرة صورة، تصوّر للمصير الفردي. نعيش، بالعكس، في زمن حيث تبدو القوى الأكثر تغايراً تأتلف لتقضي فينا على كل وعي جليّ لهذا التلاحم الأساسي. لقد ساهمت المثالية، في معظم تعابيرها الحديثة، في مزاولة فصل تام «بيني» وبين «حياتي»، باعتبار أن حياتي تبدو كمجموعة من الظواهر خاضعة لعلوم الطبيعة وربما أيضاً لعلم الاجتماع، لكن محرومة

من كل معقولية خاصة، ولا يشكل توقفها أو انقطاعها بذاته، أية دلالة، أي بعدٍ ماورائي للأنا المعتبرة مماثلة لفعل التفكير ذاته. تسجِّل بالفعل نفسه مثلُ هذه الفلسفة خاطئة تجاه اقتضاء متجذِّرٍ إلى هذا الحد في أعماق ذاتنا نتوصل بصعوبة إلى التعبير عنه بتعابير واضحة - والذي نحن بلا ريب بعيدون جداً عن أن نكون قسنا الأضرار التي أحدثتها حضارةٌ من النوع العلمي تجهله اطلاقاً. وعلى هذا النحو تجد المثالية نفسها، بتناقض يتضح للعقل، وقد لعبت في نفس اتجاه فلسفة جوهرها مادي تنزع إلى أن تمثل بين «عاش» وبين «بقي» تلغي بالفعل، هي الأخرى، هذا النوع من الـ «يكون» عنده ثقة وأمل كبيرين الذي يبدو أنه أحاط حتى تاريخٍ حديثٍ الوعي الذي كان يحتفظ به «الإنسان الديني» لمصيره. بالطبع، ما هو مشترك هنا بين المثالية وبين المادية، هو الرفض المطلق المقابل للمعطى - المحور الذي يُكَوِّنهُ التجسّد.

أُشير عبوراً إلى أنه بين الفكرة التي ينزع الإنسان اليوم إلى تكوينها عن الحياة، أو بتعبير اصح رفضه لأن يعقلها كواقع روحي، - والتصور الذي يُدْفَع إلى تكوينه عن الموت، أو بتعبير اصحّ رفضه لاعتباره اختباراً إيجابياً، يبدو أنه ينشأ نوعُ من الأخذ - والرد أو من العدوى المتبادلة. إذا كان، بنظري، واقع

الحياة يكمن في المحافظة بين بين على مجموعةٍ معقدة معينة من الأواليات تابعة لغاياتٍ مشكوك فيها هي نفسها، أصبح بالطبع ميالاً إلى القبول، بأن الموت يتحول إلى قطع لهذه الإواليات نفسها، إلى إهمال جهازٍ ما. لكن والعكس بالعكس، إذا توصّلتُ، بدوافع من طبيعة هي في الحقيقة دينية، أو بالأحرى فيها يعبِّر عن نفسه دينٌ معدَّل، إلى التصريح بأنه لا حياة بعد الموت، يصل بي الأمر قدرياً تقريباً إلى عدم تقدير أو عدم تقييم وجودٍ يصبّ في اللامعنى المطلق للانحلال، الذي هو من كل النواحي تحت رحمة اللامعنى الجذري للحادث المحض. تجدر الإشارة هنا إلى مناقضة غنية بالدلالات: نظرياً، إن أولئك الذين يتفاخرون «باطفاء الأنوار» يعظمون باستمرار الحياة الأرضية بكلماتهم. إلاّ أن هذه الأخيرة ليست سوى هباء، والواقع الذي لا يُنكر، هو أن الحياة الإنسانية لم تُعْتَبَرْ يوماً بصورة عامة أكثر سلعة قابلة للتلف وفاسدة أكثر من عصر الإلحاد الكثيف الذي هو عصرنا.

ينبغي العودة من هذا المنظور إلى المماثلة التي حاولت إقامتها بين جسدي وبين حياتي بمقدار ما يتوضح لي أكثر تحويل الـ «عاش» إلى «بقي»، بمقدار ما أكون أقل اغراءً بإعطاء، لا أقول حتى كرامةً، بل فقط دلالةً إيجابيةً للعبارة: حياتي. كل

شيء يجري كما لو أن صفةً مجهولةً معينة للحياة الاجتماعية تغزوني تدريجياً، إلى أن تقضي فيَّ، بالنتيجة، على كل محاولة لأن أرى في مصيري خطأً، ملامح، وجهاً. عند الاقتضاء لا نعود نرى سوى اللذة والألم يستطيعان أن يقاوما هذه الإزالة للذات، لوجود مؤلم داخلياً: هناك مجال أيضاً للافتراض أن هذه المقاومة يمكن أن تكون فعّالةً على المدى الطويل. هناك لذةٌ جماعية ليست سوى ملحق لشبع المائدة العابر، يمكننا تصور نمط من المجتمع حيثٍ يُنظر إلى كل لذةٍ شخصية على أنها نوعٌ من الاستثناء، انحرافٍ بالتالي.

أمّا فيما يختصُّ بالألم، فَبَيِّنٌ أنه ينبغي أكثر فأكثر، في عالمٍ مشابهٍ، النظر إليه كتعبير عن لا تكيّفٍ بسيط، أو كعيبٍ في الأداء، خاضعٍ بالتالي لتقنيةٍ عليها إزالته، أو لمخدّرات متطورة تنوّمه. ليس عليَّ، بأيِّ حالٍ، أن أُعيرَ جسدي انتباهاً من نوع مختلفٍ عن النوع الذي أُعيرُه للأدوات التي يَضَعَها المجتمع بين يدي والتي عليّ صيانتها بحيث أحصل منها على أفضل مردودٍ ممكن.

يوصلنا خطّ التأمل هذا إلى إدراك أنّ جسدي أو حياتي المعتبرَين واقِعَين قائمين، هما في قطاع تجربة، فلنقل رمزياً في طورٍ تاريخي وسيط، بين عالمٍ حيث لا يزال الفرد حاملاً لبعض

الطاقات العجيبة، الكونية أو الروحية، يشعر هو نفسه بغموض بمفارقتها، ـ وعالمٍ اجتماعي، ربّما ينبغي القول حتى تُمَدُّن، حيث الاحساس بالأصلي مطموسٌ أكثر فأكثر، حيث يركّزُ، بالعكس، دائماً بقوّةٍ أكثر على الدور الذي يجب أداؤه في اقتصاد معينٍ مُجَرّدٍ وجائزٍ في الوقت نفسه.

خَصّ الله، خَصّ نفسه، خَصّ الدولة: تلك هي مراحل هذا النوع من الجدلية التي ليس باستطاعتنا ربّما بعد أن نَفْهَمَ عمقها، والتي تمُّ في قلبها التحوّل التدريجي لعلاقة مركبة، غامضة وقابلة للتصغير لا نهائياً تقريباً.

«إن الظاهرة «أخصُّ...»، كتب مينكوفسكي لا ترمي إطلاقاً إلى الأشكال الخاصة للحياة الاجتماعية. لا تشكِّل حتى قاعدتها المشتركة، وتجعل وجودها معقولاً. إنّها من هذه الزاوية، على اتصال وثيق بالدفع الأخلاقي... «أخصّ...» لها طابعٌ سكونيٌ أكثر، أقلّ استثناءً، وبالتالي أكثر مادية وثباتاً من هذا الدفع؛ إنّها منسجمةٌ مع أنظمة، موجودة هكذا على سلّمٍ أعلى من هذا الأخير، لكنّها تبقى، من بين الظواهر الموجودة على هذا السلّم، الظاهرة التي تقترب الأكثر منه، والتي تبدو كأنها دعامته الطبيعية، ما أن ننتقل إلى العوامل المتلمِّسة أكثر للوجود».[1] أمّا

(١) الزمان المعيوش.

بالنسبة لي، فما يلفت انتباهي، وأنا واثقٌ أنني لست على خلاف هنا مع مينكوفسكي، هو واقع أن هذه العلاقة ـ الكلمة هنا غير مطابقة ـ من شأنها أن تعين إشارات داخلانيةٍ متغيرةٍ. عندما أقول أخصُّ بلداً أو شعباً زاول دائماً الاقتصاد، أكتفي بذكر حالة واقع، أرجع في آن واحد إلى إشارة موجودة في السجلات المدنية، ثمَّ، من جهة أخرى، إلى ملاحظةٍ لطابعٍ تافهٍ إنَّما موضوعي. إذا أعلنت، بالعكس، أنني أخصُّ وطني أو عائلتي، فإنَّ إعلاني يقع على صعيد مختلف كلياً، له دويٌّ آخر. لم نعد على صعيد الملاحظة، بل على صعيد الالتزام أو الالتحام: أضيفُ أنَّ «قال» هنا تعني «ختم». على كلٍّ لا أجرؤ على التحدث عن العلاقة الرابطة لهذا الالتحام المعلن بالظاهرة القانونية بمعناها الحصري.

تؤثر هذه الملاحظات ضرورة على الفكرة التي-من الملائم تكوينها عن الجدلية التي أثرناها أعلاه. فحيث يتحدث مينكوفسكي عن دفع، أفضِّل من جهتي التحدث عن دين. تبقى فضلاً عن ذلك مهمةً جداً الإشارة إلى الدور الذي تلعبه هنا ما سأجرؤ على تسميتها مقولة «المهدَّد». لا تبدو لي حمية ثورية معينة (تترجم «بأخصِّ القضية») منفصلةً إطلاقاً عن شعور لا قوي فحسب، بل حاد، بالقوى المتعادية تهدد بإتلاف العمل الذي نخصص أنفسنا له. إن هذه «الأخص...»

المأخوذة في قوتها، في جديته وتماسكه الباطني الأقصيين، تقتضي وعي جزءٍ ملتزم، يمكن بالتالي أن يُفْقَد، ومن أجله «نعرِّض أنفسنا»، بإطلاق، بدل أن نبقى محفوظين، أو متحفظين. إذا كان الأمر كـذلك فينبغي القـول إن « الأخص»... تنحطّ بالضبط بقدر ما تتوطّد الحقيقة الخاضعة لها، تتثبت، وتصبح هكذا شبيهة بآلة أكوِّن مجموع دواليبها. أذكَر هنـا من باب التوضيح هذه التمثيلية السوفياتية الغريبة، «الصدأ» حيث عُبِّرَ بقوة عن الظاهرة التي أقْصُدُها في هذه اللحظة.

نستطيع هكذا، بلغة برغسونية، أن نقابل الـ«أخص» في عالم منغلق «بالأخص» في عالم منفتح، وأن نُظهر أن للثانية فقط تبريراً إيجابياً. أعتقد أن هذا يتيـح استشفاف حـل المسائـل المظلمةِ التي يُغيرها ادعاء الأنا التي تُعلن «أنها تخص ذاتها». بمقدار ما أمثل نفسي بنوع من نظام فائدة محددة معينّ، بمقدار ما تتكشف هذه العبارة فارغة وحتى واهية، تتحول في الحقيقة إلى احتجاج على تطفلات مزعجة لهدوئي. يختلف الأمر تماماً ما أن تعلنَ الأنا نفسها كقدرةٍ خلاّقةٍ، كحرية أو، الأمر نفسه، ككائن عاقل. في الحقيقة، لا أستطيع أن أقول بشكل مقبول «أخصّ نفسي» إلاّ بقدر ما أخلق، مـا أخلق نفسي، أي، لنعترف بذلك، بمقدار ما، ماورائياً، «لا أعود أخصّ نفسي».

يمكن التعبير عن هذا أيضاً تبعاً للتمييز بين الكائن وبين الحيازة الذي ركزّت عليه عِدة مراتٍ. مهما بدا تناقضياً مثل هذا التأكيد، أخصّ أولاً في الواقع ما عندي. لكن كل معنى التطور الروحي يكمن في أن يجعلني أعي خاصية مقابلة: انتماءً لما أنا عليه، إنتماءً أونتولوجي. لكني أستطيع القول كذلك انتماءً خلّاق. ولهذين التعبيرين بنظري القيمة نفسها. للثاني فقط أفضلية تبخير عامل الحصر الضمني الذي يبدو أولاً أنه يثقل مفهوم الخاصية، عاملاً يهدد، مهما أشرنا إليه، بأن يثير في الذهن فكرة استقلال حقير. بمقدار ما نفكر فيه أكثر، بمقدار ما نقتنع أكثر، على ما أظن، بأنه داخل الخاصية يتم الانتقال من الضغط النفسي إلى الحرية. لكن حقلاً واسعاً جداً ينفتح هنا أمام التأمل كيف نقيّم، بالفعل المفهوم العصري والفوضوي لحرية تكمن بالضبط في واقع عدم الانتماء لشيء أو لأحد؟ يُظهر التحليل أن ما يعتبر نفسه هنا امتلاءً قد لا يكون في النتيجة سوى عدم. لكن هناك ضرورة لأن نتفحّص عن كثب الارتباط التاريخي الذي بموجبه هذه الفردية الفوضوية واشتراكية تتعارض معه، للوهلة الأولى، في كل النقاط، لا فقط تطورتا معاً، بل أيضاً، تعدت أحياناً إحداهما على الأخرى، كما لو أنه، بجدلية متميزة بجلاء، كانت الوحدة الفارغة من المضمون

لأنا لا تخصّ أحداً تثير إزاءها حتى تملأها أو تستوعبها الامتلاء الواهي لاجتماعي مغرمة به.

أريد، على صعيدٍ مختلف من الأفكار، أن أسجل هنا التباين الغريب اللامنطقي، إنما الظهوري، الموجود بين التأكيد «أخصّك» وعكسه أو الإجابة عليه: «تخصّني». يَتَضمَّن هذا الأخير ادعاءاً، بينما ذاك التزاماً. نهمل الجوهري إذا اعتبرنا أياً منهما تقريراً، بالرغم من أنهما عند الاقتضاء يمكن أن يتحولا إلى الّا يكونان أي شيء آخر. إلّا أن المشكلة الفلسفية الأساسية التي تبرز هنا تكمن في التساؤل عن المعنى الذي فيه يمكن أن تطرح مسألة الحقيقية فيما يختصُّ بهذا الالتزام، أو بهذا الادعاء. حول هذا الوجه الثاني سأركز هنا انتباهي.

فلنقبل بأنه يوجد منظورٌ يمكن منه التقرير شرعاً إذا كان هذا الادعاء حول أنت شرعياً؛ ما هو المنظور؟ ينبغي مواجهة ثلاثة احتمالات يمكن لهذا المنظور أن يكون:

أ ـ منظور الذات التي تؤكِّد،
ب ـ منظور الأنت،
ج ـ منظور شخصٍ ثالثٍ يحكم بين الأثنين.

أ) أنه بديهي مباشرة أن الخيار الأول، لا يمكن، بأي شكل

من الأشكال، قبوله كلياً. تصبح الذات هنا بالفعل حَكَماً وفريقاً، معنى القول: إنني أنا الذي من شأني أن أقرر إذا كان إدعائي حولك صحيحاً. يَظهر التأمل أنه بمقدار ما تُعْقَل هذه الأنت كخارجية بالنسبة للذات، بمقدار ما يكون هذا الإدعاء الجديد، الذي يتناول هذه المرة الحكم نفسه، يجب اعتباره غير مقبول، إنه يساوي، بالفعل عبوديةً أصلية.

ب) يبدو الخيار الثاني للوهلة الأولى مقبولاً أكثر «تخصّني: يعود لك ولك وحدك التقرير إذا كنت محقاً في منحى هذا الالتحام». إلاّ أن هذا الحل لا يخلو من الالتباس: ماذا تعني بالضبط هذه الـ «يعود لك التقرير»؟ هل تعني: أترك لك الحرية في أن تقرر إذا...؟ أليس في هذا إقرارٌ بأنك في النتيجة لا تخصّني؟ تصبح العبارة الصحيحة يخصّك أن تقرر إذا كنت تخصّني. إلاّ إذا استطعنا تصور حالة قصوى حيث القول «تخصّني» يعني بالضبط: إنه من حيث أنك تتخذ هذا القرار (بأن تخصني أو بأن تمنع نفسك عني)، تخصّني بعبارةٍ أخرى، إنك بمقدار ما أنت حرٌّ أنت لي.

ج) أما الخيار الثالث، خيار الحكم من قبل شخص ثالث، فليس معقولاً إلاّ إذا عُقِلَتْ الأنا والأنت كخارجيتين جذريّاً إحداهما بالنسبة للأخرى، ونستطيع، في هذه الحال أن نتساءل

إذا لم يكن انتماء إحداهما للأخرى غير معقول.

كلّ هذا يمكن تبيانه بالطريقة الأكثر حسيةً والأكثر تنوّعاً. نستطيع بشكل خاص مواجهة ما يحدث لحبيبين. تقول امرأة لرجل: تخصّني: نرى بوضوح أن هذا التأكيد يمكن تحديده سواءً في قطاع الادعاء وسواءً في قطاع التقرير. لكن الوجه الأول وحده يهمّنا في الوقت الحاضر. إن الرجل الذي هو موضوع الإدعاء قد انحطّ بفعله إلى مرتبة العبد (شمشون)، إلا إذا ووزن نوعاً ما من الداخلِ بـ «لكن من جهتي أخصّك»، أي بالتزام. إن هذا الإدعاء إذا أخِذَ بذاته هو عبودي. أستطيع أن أفعل بك ما أريد، ما يحلو لي. إذا ووزن داخلياً فإن مداه حدته يُلطفان. لأنني أخصك كما أنت تخصني، لا أستطيع توخّي أن أفعل بك شيئاً آخر غير ما تريده أنت نفسك. ونزوتي تتلاشى كرغبة. منذ الحين، لا أستطيع حتى التقرير إذا لم يكن من الأفضل بالنسبة لك أن لاّ تخصّني. بعمقٍ أكثر، نظراً لأنني أتوقف عن أن أخصّ نفسي، لم يعد صحيحاً حرفياً القول إنك تخصّني، إننا نفارق بعضنا في قلب «حبّنا» نفسه. من هنا أن الشك الذي كان يهدد بالاندساس في كلٍ منّا يزول ليفسح المجال أمام يقينٍ أعلى يجاوزنا. وهكذا فإن مجرد فكرة شخص ثالث أو حَكَمٍ تلغي نفسها، تصبح لا معنىً خالصاً، ينفي هنا

الرجوع إلى الغير نَفْسَهُ بِنَفْسِه: يمكن للغير أن يوجد بالنسبة لي، بالنسبة لك، لا بالنسبة لحبّنا. ما من أحد له الصفة، لا بأن يحكم عليه فحسب، بل حتى بمعرفته: مع ماذا يمكنه مقابلته؟ إن مبدأ المواجهة نفسه أياً كانت، يرفضه حبنا. ربّما أنه هنا، وهنا فقط، أشير إلى هذا عبوراً، يصبح ممكناً اعطاء معنى ملموس لمفهوم المطلق مأخوذاً في معناه الدقيق.

نَصِلُ إذن إلى هذه النتيجة وهي أنه إذا كان التأكيد «تخصّني»، المنظور إليه منفرداً، يوشك أن يُعتبر غامضاً أو مهيناً للأنت، لا يعودَ هكذا منذ أن يُبرز التفكير آراءً عكسية لا يتضمنها فضلاً عن ذلك هذا التأكيد بالضرورة. أريد أن أشير هنا إلى لازمةٍ للملاحظات السابقة مهمةٍ بصورةٍ خاصة. لقد حدث لي شخصياً، وأنا أقرأ بعض الكتابات الروحية أو حتى الصوفية حيث المفروض أن المسيح يتوجّه نحو المؤمن ليفهمه، بالضبط أنّ له حقوقاً مطلقةً عليه، أنه من شأنه منذ الأبدية، الشعور بنوع من الانزعاج المشكك الذاهب حتى الرفض الداخلي. يصبح ممكناً، على ضوء الملاحظات التي قدمتها أعلاه، في الوقت نفسه أن نبرز جزئياً حركة التراجع هذه، وأن نجعل أنفسنا أسيادها لنواجهها بمسيرة معاكسة تتحقق على صعيد آخر.

من جهة، واقِعُ أنّ كلمته مدونةٌ، موجهةٌ لي عبر كتابة، يهدد بتحويلها إلى ايعاز استبدادي موجه لي من قبل شخص خاص ويُفْهَمُ تماماً بعد كل شيء أن أثور عليه: بأي حق يدعي «شخصٌ ما آخر» بانني أخصّه؟ كيف لا يثير فيّ هذا الادعاء وهو يُذكر مطالبة ذات طبيعة نقول عنها كورنيلية (Cornélienne)؟.

لكن من جهة أخرى، لا يتأخر التأمل في أن يحكم بالعدل على هذه الظواهر الخدّاعة: فبالضبط من حيث إنه ليس في الحقيقة شخصاً آخر يدّعي لنفسه هذا الحق عليّ، إنما تماماً من حيث أنه داخليّ لي أكثر من نفسي. إن هذا الحق ؟يفْهَم، تبعاً للحب وليس أبداً تبعاً للقوّة. هناك سببٌ ماورائي عميقٌ جداً حتى يتحقق في قلب المسيح الوصل بين ضعف لا متناهٍ وبين قوةٍ عليا، هذا الضعف اللامتناهي هو مرحلة أساسية لا يمكن إزالتها كلياً من دون تهديد مركزية المسيح بالتحول إلى تبعية لا تنسجم مع الاقتضاء الأصلي للحرية فينا. نستطيع القول أيضاً، بكلام مختلف، إن الداخلانية المطلقة، لا تنفصل عن الشمولية الملموسة الوحيدة المعطى لنا، لا أقول، أن نلتقطها، بل أن نبلغها.

سأكفّ منذ الحين عن الالتصاق بالمطالبة العصيانية تماماً

التي حرّكتها هنا الـ «تخصّني» في أعماق نفسي. إلاّ أنه ينبغي رؤية أن قيمة وليس الامكانية الشكلية لهذه المطالبة هي التي أشك بها. «في الحقيقة مَنْ أنا حتى أدّعي أنني لا أخصّك؟ ذلك أنه بالفعل إذا كنت أخصّك، فهذا لا يعني: أنني ملكك، لا تقع هذه العلاقة العجيبة على صعيد الحيازة، كما هي الحال لو كنت قوّةً منتهيةً. ليس فقط أنت حريّة، لكنك تريدني، تثيرني أنا أيضاً كحريّة، تدعوني لأخلق نفسي، إنك هذه الـدعوة نفسها، وإذا رفضتها، أي رفضتك، إذا أصررت على الاعلان أني لا أخصّ سوى نفسي، فهذا كما لو أني أغلق على نفسي، كما لو أني أتعلقُ في أن أخنق بيدي هذا الواقع الذي باسمه أعتقد أني أقاومك.

إذا كان الأمر كذلك، فادراك أنني أخصك أنت، يعني إدراك أنني لا أخصّ نفسي إلاّ بهذا الشرط، ـ أكثر من ذلك، إن هذا الانتماء مماثلٌ، وأنه يمتزج مع الحرية الوحيدة الحقيقية، والكاملة التي يمكنني أن أتطلع إليها، هذه الحرية هي هبة، ينبغي عليّ أيضاً قبولها، فالقدرة المتروكة لي لقبولها، «لرفضها» لا تنفصل عن هذه الهبة، ويوجد بالنسبة لي طريقة للمطالبة بهذه الحرية التي ترجع إلى رفض، وهذا الرفض، الذي يتناول بالضبط ما يجعله ممكناً، له خصائص الخيانة المميّزة».

كل هذا يستتبع نتائج على كل الأصعدة. بعض أهم هذه النتائج هي تلك التي تتعلّق لا أقول بجسدي، بل بالعلاقة التي تربطني بجسدي. إن هذه العلاقة مهما اعتقدت بشأنها غالبية الفلاسفة الساحقة من مختلف المدارس، ليست معطى ممكن التحديد بصورة موضوعية ومشاركة. كما تكون لو تحولت إلى علاقة سببية، أو إلى توازٍ، أو أيضاً إلى فرضية آحادية مادية أو روحية. مهما بدا للوهلة الأولى مثل هذا التأكيد تناقضياً أو حتى متناقضاً، هناك مجالٌ للاعتقاد بأن شكل الارتباط الذي يوحدني بجسمي يتعلّق نوعاً ما بي: إذا كان «فعل الكون» يعني «تأكيد الذات» «فأكون» بالطريقة نفسها التي أجاوب فيها على ما ليس بالأصل سوى سؤال، أو، بتعبير أصح ، على ما يمكن اعتباره فقط سؤالاً بتفكيرٍ استعادي حول ظروف تطوري نفسها.

كما أنه من ماهيتي كحي أن أكون ـ في ـ موقف، فمن ماهية جسدي كجسدي أن يكون مادة الاختبار الذي هو بالحرف مكوّنٌ لي أنا نفسي، لأنني بالنتيجة أكون أو لا أكون. لنحترس مع ذلك هنا من بعض التبسيطات المفرطة. ما قلته لا يصح إلاّ على التفكير في الذات، وعليّ دائماً أن أتساءل بأيّة حدود يحق لي اعتبار الغير امتداداً لي أنا نفسي. إذا وضعت نفسي في منظورٍ لا تأملي بل مستقبلي، إذا سألت نفسي مثلاً

حول المصير المنتظر لطفلٍ مولودٍ حديثاً، فليس هنا أي معنى لتصور وجودٍ حاليّ عنده لحريةٍ يكون جسدُه اختباراً لها. هذه الحرية هي «منتظرة» بعيداً جداً عن أن تكون ممكنة التصوّر كمعطى، ولا يصبح التنقيب مثمراً، بدل أن يبقى أحلاماً، إلّا إذا كانت حباً فاعلاً، وتتحوّل إلى الفعل الخلّاق المستمر الذي هو فعل المربّي. تثار هنا، فضلاً عن ذلك، جدلية جديدة، لأنه سيأتي وقتٌ حيث ينبغي لإيقاظ الحرية التظاهرُ بالأيمان بها، أي افتراضها مسبقاً.

منذ الحين، ماذا ينبغي أن نجيب على السؤال حول معرفة ما إذا كان جسمي يخصني، أو إذا كنت، بالعكس، أخصّ جسمي؟ إن وضعي هو بحيث أن هذه المشكلة، كما قلت ذلك، لا حلّ موضوعياً لها، وأقصد بذلك معطىً حالما تتضح أطرافه نفسها. بامكاني توجيه أو محورة حياتي بحيث يصبح صحيحاً أكثر فأكثر القول: أخصّ جسدي. لكن هذا ليس كل شيء: هناك بالنسبة لي طريقة لاعتبار جسدي كخاصة مطلقة تجعلني بالنتيجة بالرغم من الظواهر عبداً له بصورة جذرية. ألا نستطيع القول إن البغاء، بهذا المعنى، هو بالنسبة للحب ما هو الانتحار بالنسبة للموت؟ ما يتجسد فيه، ليس أبداً الحرية الحقيقية، كما قد نظن ذلك بحجة أنها حق التصرف بالذات،

إنه تزييف مرتد لهذه الحرية نفسها. عندما ظنّ كيربلوف، في «المملوكين» أنه وجد في الانتحار الفعل الوحيد الحر على الاطلاق الذي تستطيع خليقة بشرية القيام به، فهو هكذا ضحية أكبر وهم مأسوي ممكن، الخلط بين الحرية وبين هذا التزييف المرتد لها نفسها. كل شيء يسمح بالظن أن علاقة فرضية ماورائياً بين جسدي وبيني، أي منقذة لحرية مهددة دائماً بأن يشبَّه بها بالطريقة نفسها التي يتم تصورها بها، لا يمكن أن تنشأ إلّا على أساس الانتماء الاونتولوجي، أو الخلّاق الذي تحدّثت عنه أعلاه. بتعابير محسوسة أكثر، لا يستطيع جسدي أن يقوم بالنسبة لي بوظيفته كخادم إلّا إذا وعيت لا نظرياً فحسب، بل فاعلياً هذا اللاانتماء لنفسي، وبانعدامه، أشيد أنا نفسي، وأنا أحقق أكثر استقلالٍ ذاتي بهتاناً، نوع السجن المدهش الذي تسمح لي دائماً عملية تلاعب بالسراب الداخلي مدبّرة بهدوء، بأن اعتبره الخلاصة المنيعة لسيادتي الشخصية.

١٩٣٧

ملاحظات حول
مفهومَيْ الفعل والشخص

ليس هناك على الأرجح مفاهيم كَـثُرَ استعمالها بشكلٍ ملحوظٍ في هذه السنوات الأخيرة مثل هذين المفهومين. هـذا صحيـحٌ بصورة خـاصة بـالنسبة لفكـرة القوة. يكمن أحـد تفسيرات هذا الإسراف في واقع أن فكرة الفعل كانت كما لو أن فكرة الثورة جرتها، وهذه أقول عنها إنها، بنظري، فلسفياً، ومن حيث ماهيتها نفسها غير صافية، وأنها أعْدَتْ كل الأفكار القريبة منها. بصورة عامة، أعتقد أنه منذ الوقت الذي نلجأ فيه إلى أحرف البداية فإن شيئاً ما قد فُقِد نهائياً، وهذا ما حدث بالضبط هنا. بدل الحديث عن «فعل» عن «ثورة»، قلنا الفعل، الثورة من دون ربّما الشك بأننا كنا ننزع إلى أقْنَمَةِ مقاطع، مراحل جدلية.

أمّا فيما يختص بي، فمن خلال التفكير طيلة هذه الأسابيع الأخيرة بالفعل وبالشخص، توصّلتُ إلى هذا الاكتشاف المسبوق بعدة اكتشافات أخرى مشابهة تماماً بالنتيجة «لا نفهم الكثير منه» ونمضي الوقت نحشوه بكلمات عميقة لا تُفهَم. ويكون قصدي فقط العمل بطريقة ملموسة ومتواضعة قدر المستطاع عن طريق استعادة هذه المفاهيم قرب مكان العمل، ومن خلال تجذرها في التجربة الحيّة. أُنكِر من جهتي كلياً على الفيلسوف كل سلطة ديكتاتورية على أفكارٍ من هذا النوع: أن نقول مع دونيس دوروجمونت (M. Denis de Rougemont) الشخصُ دعوةٌ خلّاقةٌ، يعني القيام أولاً بنوع من الانقلاب، وهو من ثمة تجاهل للمعنى الأساسي للكلمات.

من أجل محاولة تحديد الفعل ـ ما هو ربّما مستحيلٌ، سنرى لماذا، ـ على الأقل الاقتراب منه، أرغب في العودة أولاً إلى حالاتٍ محددةٍ حيث تستخدم كلمة فعل في مفهومها الأقوى والأكثر تميّزاً.

نقابل أولاً بطريقة عامة الفعل والذبذبة، سنقول عن فلان، متى يكفّ عن الوقوف عند الذبذبات، متى ينتقل إلى الفعل؟ الانتقال إلى الفعل فلنحفظ هذا التعبير.

نقول مثلاً في معنى مشابه كثيراً عن رجل دولـة: كفى كلاماً، يلزمنا أفعالٌ.

فلنتأمل في هذه المعطيات الأولية، واضحٌ أن الذبذبة تقابل الفعل من حيث أنها في آن واحد غير محددة وغير قادرة، من جهة أخرى، لا يتوصل المتذبذب إلى تحديد نفسه، يبقى في الحقيقة منقسماً، متردداً، فَزِعاً، من جهة أخرى، إنه غير قادر على أن يعض على الواقع، على أن يغيره فعلياً. كل شيء يبقى في «الحالة». الأمرُ نفسه في حالة الكلمـة التي ليست سوى كلمة. نقبل بادىء ذي بدء أن الكلمة لا تسجًل في الواقع، أنها ليست حتى ملتصقة به، إنها تمرّ فوقه كما الهواء، إنها لا تبقى وليس لها بالتالي قبضة فعلية على الأشياء. ثم إن هذه المسلَّمة تتطلّب أن تُفحص عن كثب وأن تُراجع إلى حدٍ كبير.

مـا نراه إذن منـذ الآن، أن من ماهيـة الفعـل التغيـير باستمرار ـ يغيِّر ماذا؟ موقفاً معيناً يعمل عليه ومن الجائز على كلٍ ألاّ يكون الفاعل أحاط به كلياً. ينبغي أيضاً أن يضبطه على الأقل جزئياً. لا يكفي طبعاً أن يكون هناك تغيُّرٌ حتى يكون هناك فعلٌ. وندخل هنا أكثر بكثير إلى الأمام في طبيعة الفعل عندما أقول عن جريمة مثلاً: «إنها ايماءة مجنون»، فإن هذا التعبير يقتضي رأياً معاكساً سلبياً، إذا كانت إيماءة تعني أنها

ليست فعلاً، أضع هنا فرقاً. بيد أن الإيماءة المذكورة باستطاعتها أن تغير وحتى حتماً موقفاً ـ وهذا بشكل ينبغي علينا حتى القول إنّه غير محدّدٍ.

تبدو لنا الإيماءة المذكورة خطأً أو صواباً ممكنة التمثيل بحادثٍ، بالمعنى القوي للعبارة (مرض، كارثة) ـ quod (decidit . هناك في الفعل إذن شيءٌ ما أكثر من واقع الحدوث.

سيقال لي: الفعل إراديٌّ. بلا ريب، إلاّ أن هذا بنظري ليس منيراً كثيراً، لأننا نتعرض ما أن نستخدم تعبير إرادة، للدخول في تحاليل سيكولوجية لا مخرج لها.

ما أراه هو تقريباً التالي:

من جهة، الفعل هو من حيث ماهيته كذا أو كذا، له محيطات (هذا ما ننزع اليوم إلى أن نغربه معظم الأحيان عن بالنا). ينبغي علينا أن نستطيع الإجابة عن سؤال يتعلق به «بنعم» أو بلا». إن الانتقال إلى الفعل هو بالضبط واقع اجتياز العتبة التي تفصل المنطقة التي هي قبل الـ نعم أو اللاّ، أو أيضاً المنطقة حيث تتداخل الـ نعم والـ لا ـ عن تلك التي تنفصلان فيها أو تتعارضان. مثلٌ سهلٌ قدر الإمكان: أحدهم يعتني

بمريض يكرهه، مات المريض، نسأل: هل تمنيت موت هذا المريض؟ ربّما وحتى بلا شك ينبغي الإجابة بنعم ولا في آن واحد، معنى القول إننا لا نستطيع الإجابة، إنّ السؤال لا جواب له. بالمقابل، على السؤال: هل دَسَسْتَ السمّ؟ هناك إجابة وحيدة، محدّدة، مشاركة. فلْنُشِر على كلّ، عبوراً، إلى أن هذه حدودٌ يوجد بينها معزولٌ. لنفترض أنني أخطأت في عدّ نقاط اللودانوم التي أعطيتها للمريض، يمكن لهذا الخطأ أن يفسح المجال أمام عددٍ لا متناهٍ من الأسئلة ليس مؤكداً أن هناك إجابة مشاركة عليها. يوجد هنا نوعٌ من التركيب الداخلي غير المحدد الذي لا يحق لنا لاحقاً أن نغربه عن بالنا.

ما هو بيِّنٌ من جهة ثانية، أن واقع الفعل لا يُستَنفَدُ بأي شكلٍ في ظاهر انتهاء الـ «فعل». وجه آخر يدخل هنا، مكمِّلُ ونوعاً ما مناقِضٌ. أعبّر عنه مؤقتاً بالقول من ماهية الفعل أن «يلزم» الفاعل.

إلّا أن مفهوم الالتزام هذا يتطلّب أن يُتَنَاوَلَ بعناية: أنُريدُ القول إن الفاعل يرضى ضمناً بنتائج فعله، أياً كانت هذه النتائج؟.

لكنني أشير إلى أن هذا تجريدٌ خالص: فهذه النتائج، كونها

غير محدّدة، هي غير متوقعة، وأضيف إن تداخل الأسباب هو بحيث أنني يحق لي دائماً، إزاء مثل هذه النتائج المناقضة لرغباتي، أن أعزوها إلى سببٍ ملحقٍ.

عندما أقول إن فعلي يُلزمني، هذا يعني، على ما يبدو لي، بالضبط ما يلي: خاصة فعلي أن يكون بالإمكان أن أطالَبَ به لاحقاً، أي في الحقيقة كما لو فرضياً أوقِّعُ مسبقاً إقراراً: في اليوم الذي أواجَهُ فيه بفعلي، إنْ من الغير أو منّي أنا نفسي ـ لا قيمة هنا لهذا التمييز أبداً ـ ينبغي عليّ القول: نعم، إنني أنا من فَعَلْتُ هكذا (ego sum qui fei)، يجب المضي أبعد من ذلك: أعرف مسبقاً أنني لو تهرّبت سأجعل نفسي مذنباً بالتنكر. لنأخذ مثالاً محدداً. إن الأوضح، الأبلغ تأثيراً هو بلا ريب مثل الوعد من حيث كون هذا الأخير فعلاً وليس («Mere Worlds») مجرد كلامٍ. أعِدُ أحداً ما بمساعدته إن كان في ضيق. معنى هذا القول «أُدرك مسبقاً أنني إذا تهربت عندما يحدث هذا الأمر، فأنا أتنكر لنفسي، أُدْخِل في نفسي ازدواجية هدامة لواقعي الخاص». هذا بديهي وينطبق كذلك على أي فعل، ولو سيِّىءٍ، على سرقة مثلاً: القول إن هذه السرقة هي فعل، بالمقابلة مع حركة مذعورٍ أو متروبصٍ، يعني القول إنه في وقتٍ لاحقٍ، عندما أُوضَعُ إزاء هذه السرقة، سأرغَم على الإقرار بأنني أنا

نفسي الذي ارتكبتها، لا لست أدري أية قوة شريرة تملكتني وقامت نوعاً ما بتنويمي مغناطيسياً من الداخل. بتعبير آخر، ليس هناك فعلٌ من دون مسؤولية، ويتبع هذا مباشرة أن كلمتَي «فعل مجاني» هما في الواقع متناقضتـين. الفعل المجـاني ليس فعلاً، أو ينفي نفسه كفعل، ليست هذه الفكرة الكاذبة سوى نتاج خلطٍ إرادي ربّما بين أصعدة متعذّر تبسيطها.

إذا كذبت مثلاً، فإني التزم من تلقاء نفسي بأن أقرّ لاحقاً بأنني أنا الذي كذبت، كل فعل يستلزم نوعاً من الاستذكار المسبق، هو كما لو أنه مضطلع به مسبقاً. وإلّا لست أنا الذي أكذب، أنفي نفسي كذات، كشخص. يمكننـا بلغة أخـرى القول إنني أتضامن مع فعلي كما لو أننا كنا هو وأنا عضوين في جماعة داخلية معينة، في عشيرة معينة. وينبغي ملاحظة أنـا هذا، هذا الأخذ على حسابي، ليس ممكناً من دون تقـدير، تقييم: إذ يجوز أن أصفّق لفعلي، أو بالعكس أن آسف له، أو حتى ألّا أعرف حتى إذا كان عليّ أن آسف له أو أن أهنىء نفسي بـه. إلا أنه يبـدو لي، عـلى أيِّ حـالٍ، أن الفعـل مـوصوفٌ: إنـه حسنٌ أو سيىءٌ بمقدار مـا يقترب أكـثر من اللامبالاة، بمقدار ما يبتعد عن أن يكون فعلاً.

أيعطينا كل هذا عناصر تحديد الفعل؟ في الحقيقة لا أعتقد

ذلك. عند التعمق بما قيل للتو، سنلاحظ أن من ماهية الفعل ألّا يكون بالإمكان ملاحظته أو تناوله موضوعياً، لا يعقل من دون مرجع شخصي، الرجوع إلى «إنه أنا من. .» معنى القول إن الفعل لا يظهر من جانب فعله إلّا للفاعل أو لأي كان يقترن مثالياً، بالتعاطف، مع منظور الفاعل. ينبغي إذن الإقرار بأن عقل الفعل، ليس، لا يمكن أن يكون مَوْضَعَتَهُ، لأنني بموضعته أنزع إلى اعتباره لا ـ فعل.

يترتب على هذا نتائج مهمة.

إن ميلنا للموضعة هو بحيث أننا نُحمَلُ حتماً على تصور الفعل كنتيجة، وعلى التساؤل من أين يأتي، مَنْ يُحْدِثُهُ. يُرغمنا التحليل، في هذا الصدد على الكشف عن التباس في الـ ego) sum qui feci) يغرينا أن نعطيه، إذا تجرأت على القول، تفسيراً محلياً: «أنني أنا من» يرغب في القول: أنها هذه اليد، هذا الفم. لكن في الواقع قيمة هذا التعيين الدلالية هي لا شيء. قد يكون عليّ أن أدعي لنفسي فعل آخرٍ، كلمات آخر. ليس هذا الفم، ليست هذه اليد ـ مع أنني أنا. لكن، أنا، ليست أحداً ما: فالأحد الما، من حيث التحديد هو أحدٌ آخر. أنا، هي نوعاً ما عكس أحد ما، إنني هنا في مطلق. لكن ليس هذا سوى مرحلة جدلية: بالنسبة للغد، بالنسبة لبطرس أو لجان،

إنني أحدٌ ما، فعلي هو فعل أحد ما محدَّد، من جهة أخرى إنه معطى لي تناول بطرس وجان كفاعِلَين، أي أن أرى بعينيهما، أن أرى نفسي كما يرياني، إذن كأحدٍ ما ـ كأحد ما آخر. أَكُفُّ عندئذ عن المطابقة مع نفسي، يعني كما لو أن واقعي الخاص يتصدّع. تلك هي النتيجة الحتمية والخداعة للإستبطان. لنكن حسيين. قُمْتُ في ظروف معيّنة بعملٍ معيّن. لنفترض أنني تدخلت لحماية ولدٍ من شخص راشد كان يعامله بخشونة، هذا الفعل، ما من شك أنه بمقدوري فصله عني، اعتباره لا كفعلي، بل كفعل فلان أنظر إليه، أشهده، منذ الآن أستطيع أن أجزّئه نوعاً ما وأن أُشَوِّهَهُ إلى حد جعله غير معروف. لا شعورياً يكفّ هذا الفعل عن أن يكون فعلي، إذن عن أن يكون فعلاً، يصبح نوعاً من التومئة. لنلاحظ أنه بمقدار ما يكون الفعل «فعلي» أي بمقدار ما يلتصق أكثر بمجموع ما أنا ـ بمقدار ما يمكنني أقل الانصراف إلى هذا العمل. هذا مهمّ جداً ـ لأنه يوجد هنا نوعٌ من المقياس يسمح بإقامة سلّم للأفعال من حيث هي أفعال. سأقول: إنّ فعلاً ما هو بنسبة أكثر فعلٌ بمقدار ما يكون بإمكاني أقل التخلي عنه من دون أن أنكر نفسي تماماً، ويظهر هذا استحالة الفعل المجّاني الجذرية. نستطيع القول إنّ حياةً ما تصبح شبيهة أقل بالفعل بمقدار ما تصبح مسكوكةً أكثر، أي موزّعة إلى خطوات غير متّصلة.

بالعكس بمقدار ما تكون مسكوكة أقل، بمقدار ما تصبح بمعنى العبارة العميق، أكثر تخصّصاً أو تكريساً، بمقدار ما تميل أكثر إلى أن تأخذ بكلّيتها شكل فعلٍ وحيدٍ.

على ضوء هذه التأملات أريد النظر في فكرة الشخص.

أريد أن أسلك هنا، كما بالنسبة للفعل، طرق اقتراب ملموسة، مخصّصة قدر الممكن.

يبدو لي، أنا شخصياً، أننا، ليس انطلاقاً من الفرد ومن خلال التعارض معه، نستطيع أن ننجح في طرح الشخص (لا أقول في تحديد، لأن المهمة تثير صعوبات قد لا يكون بالإمكان التغلّب عليها). أنفرُ كذلك إلى حدٍّ ما من الحديث عن التعارض بين الشخص وبين الشيء مع أن علينا مصادفته في طريقنا وتبريره. أعتقد بأن الشخص يطرح نفسه أولاً من خلال معارضته للـ (man)، للـ (On). فالـ (On)، على كلٍ، فلْنُشِر إلى هذا، قد لا تكون هي نفسها، بالمعنى الدقيق، ممكنة التحديد. مع ذلك خصائصها المميزة واضحة تماماً، فهي بالدرجة الأولى، ومن حيث التحديد، لا اسم لها، لا وجه لها. إنها نوعاً، لا تُدْرَكُ، ليس لي مَسَكٌ مباشرٌ لها، تتفلّت، فهي بطبيعتها غير مسؤولة: إنّها بمعنى معينٍ العكس حتى لفاعل ما. طبيعتها ـ هل لها طبيعة؟ فيها شيءٌ متناقض مثل طبيعة شبحٍ. تؤكد ذاتها

كمطلق ـ وهي عكس المطلق. لا شيء أخطر، وفي الوقت نفسه أصعب تجنّباً من خلطها مع الفكر اللاشخصي[1]. في الواقع إنّ الـ (On) فكرٌ ساقِطٌ، لا فكر، شبحُ فكر. لكني الاحظ أن هذا الشبح هو في أصل وعيي ويُظْلِمُهُ، يحاصرني ويهدِّدد بمحاصرتي من كلّ جانب (لن أتوقف كثيراً عند هذه النقطة الواضحة جداً، خاصةً في عالم كعالمنا أفسدته الطباعة).

يُظهر لي التأمل على كلٍّ أن الـ (On) ليست فقط من حولي، الاعلان بأنها تغزوني هو قول القليل القليل. تتوغّل فيّ، تعبِّر عن ذاتها فيّ، أقضي وقتي في عكسها. ثم إني آرائي ليست في معظم الأحيان سوى إعادة تكوين للـ (On) بـ «أ» (je) لا تعرف أنها تعيد تكوينها. وبمقدار ما أعكس يوميّتي دون حتى الشك بأن هذه اليومية المعينة هي التي أعكس، أشارِكُ في الـ (On)، أفضِّلُها، أُجزِّئُها (يترجَم هذا بجملٍ ساذجةٍ مثل «كل فرد يعلم»، لا يمكننا الشك، الخ.)

يُطرح أمامنا هنا موضوعٌ كاذبٌ من إعداد الخيال. كيف

(1) من السهل البرهان على أن عقلانيةً ديمقراطية معيّنة تقوم على هذا الخلط، كما لو كان ممكناً وجود أي اتصالٍ بين الـ (on) الانتخاب العام ـ والعقل العامل في العلم.

نجد بين هذه الـ (On) المستثِمرة وهذه الـ (On) المستثمَرة مكاناً للشخص؟ كيف نُمَرْكِزُهُ؟ ليس للموضوع الذي تطرحه هذه العبارات أي حلٍّ، لا معنى له. فكل تطلع نحو مركزة الشخص بشكل من الأشكال يقوم على لُبْسٍ. هذا بديهي إلاّ أنه يثير صعوبات خطيرة.

مقابل الـ (On) المجهولة، غير المدركة، ما هي ميزة الشخص؟.

نستطيع وضع أنفسنا في الوسط أولاً والقول إن ميزة الشخص هي أن «يجابه»، من هذا المنظور نقول إن الشجاعة هي فضيلة الشخص الأساسية ـ في حين أن الـ (On) كانت تبدو بمثابة المكان حتى لكل هرب، لكل تملّص. لا شيء أكثر تعريفاً في هذا الصدد من الخُطْوَة الفكرية للذي يختبىء، عندما لم يجرؤ على اتخاذ موقفٍ، وراء هذا النوع من الدروع: نزعم أن... نؤكد أن... إن من يتحدث على هذا النحو لا يتماثل حتى مع هذه الـ (On)، إنه يختبىء تماماً وراءها[1].

لا يكفي القول إن الشخص يجابه الـ (On): إنه بفعل كونه يجابهها، يحطمها؛ فأنا أجيب أو ينبغي علي أن أجيب على من

(١) يظن، في الوقت نفسه أنّه يستفيد من حجة: لست أنا من أقول هذا، يقال إن...

يقول لي: «نزعم أن ملك البلجيكيين قد انتحر»: «من زعم هذا؟» إن المسألة المنقولة إلى صعيد الـ «مَنْ» تتنقل خارج ميدان الـ (On)، إنني أرغم الخصم، وأنا أجابهه، على الخروج، أما الـ (On) فهي من حيث ماهيتيها ما لا يخرج أبداً. لكن ما معنى خَرَجَ هنا؟ تَخَصَّصَ. إن الشخص بهذا المعنى سلب الـ (On) الفاعل. لا أستطيع التعرّف على الـ (On)، أي أن أنعتها بمبدأ الايجابية، من دون أن أجعل من نفسي شريكاً، أي من دون أن أُدخِلها إليّ.

ينبغي الآن تحليل فعل المجابهة نفسه واستخراج مستلزماته: هناك مستلزمات فكرية. «فجابه» هي بمعنى ما «واجه» ماذا نواجه؟ قبل أي شيء وبصورة أساسية موقفاً. وهناك مجال هنا لنحدِّد بالوضوح الممكن طبيعة العمليات الفكرية التي بواسطتها ندرك ونُسَيطر على موقف. يبدو لي أكيداً أن مجرّد مواجهة موقف ما بدل أن نتلقاه فقط ـ أي جملة أن نتناول بالصدفة بعض وجوهه ـ يستلزم هذا النوع من الانتصاب الداخلي الذي يمتد في فعل المجابهة، وهذا تمييزٌ كبيرٌ، فصلٌ كبيرٌ. واجه، هي من جهة ما، جابه.

إلّا أن هذا ينبغي تمديده على الأقل في اتجاهين: أولاً، واضحٌ أن واجه تعني، بأكثر من معنى، «قوّم». أعتقد أنه، هنا

أيضاً، المهم إنما هو الرجوع إلى وجود مواقف.

أولاً، إن موقفاً ما هو من حيث ماهيته نفسها شيءٌ ما غير محلول، فنحن مدعوون، بفعل كوننا في الزمان، إلى أن نعيش في غير المحلول. من هنا نوعٌ من اللاتحديد. ولا يعود هنا الموضوع التقليدي لمعرفة ما إذا كان هذا اللاتحديد واقعياً أم لا يثير أيّ نوع من الاهتمام. فهذا اللاتحديد موجودٌ بالنسبة للوعي الذي يواجه ويجابه، إنه حتى المعطى الأساسي. فهو يرغمني إذاً في الوقت نفسه على توقّع خطوط، احتمالات، مجازفات - وهذا هو شكل أول من التقييم، لكن من جهة أخرى وخاصة، بديهي أن مواجهة موقف، هي في الوقت نفسه تقييمه. دون تقييم مسبق، لا أستطيع المجابهة. إذ أنّ جابه، تعني أن أعرّض نفسي، أي أن اتخذ وجهة معينة، اتجاهاً معيناً، التقييم وحده يسمح بتعيين هذا الاتجاه. من المناسب هنا بلا ريب أخذ مثالٍ وتوسيعه بالتفصيل.

لنأخذ مسألةً تطرحها الصحف: إننا معظم الأحيان نتلقى الأنباء التي تعطى لنا، منذ أن نأخذ على عاتقنا مناقشتها، يتدخل «الشخص» - هذا النوع من التعبير هو على كل ناقص بشكل محزن وستكون لي فرصة العودة إليه. يفصلنا غالباً عن الشيء المروي نوعٌ من الحاجز غير المرئي. صورٌ تمرّ أمامنا كما

في حالةٍ سينمائية، وصفنا هو مَشْهَدِيٌّ، ليس لدينا حتى فكرة أن المسألة قد تكون تعنينا. منذ الحين لم يعد الموضوع بالنسبة لنا في أن نجابه، ولا في أن نواجه، ولا في أن نقيّم بمعنى العبارة الأكثر شخصية، نتبنى تقبلياً «سلّم قيم الكاتب ـ معنى القول إننا لا نقيّم، لأن التقييم الفعلي هو تقييم باسمنا الشخصي، أي أن نلزم أنفسنا. لنفترض الآن أن هذا التفصيل من القصة يشدّنا بصورة خاصة، قد يحدث نوعٌ من الصدمة، انطلاقاً من لحظةمعيّنة محددة، لم يعد فقط عندنا انطباع عن مسألة ترويها الصحف ولا تعنينا، يأخذنا شعورٌ بالواقع. ما هو بارزٌ تماماً، هو أن الحاجز غير المرئي، الذي كنت أتحدث عنه قبل قليل زال من تلقاء نفسه. كانت لامبالاتي مرتبطة بحكم لا واقعيةٍ ضمني (يمكننا القول بلغة أخرى: بلا إيمان أساسي). كل شيء تبدّل الآن. هذه القصة إنما تحدث في كوني، لم يعد بإمكاني إلاّ آخذ موقفاً منها. لنحدد من أجل المزيد من الوضوح، لنخصّص أكثر: لنتصور مثلاً أن التفصيل الذي «شدّني» حملني على الشك بصحة التفسير الذي تقدمه الصحيفة، مثلاً أن أعتقد بحسن نية من كان يُقَدَّمُ لي على أنه محتالٌ. بات ممكناً منذ الآن، مع أن هذا ليس أبداً قدرياً، أبداً حتمياً، ألاّ أستطيع الاكتفاء، وأنا آخذ موقفاً في أعماق ذاتي لصالح هذا الفرد، بمراجعة رأيي الخاص، أشعر بأنه علي

المضي أبعد من ذلك، أن أنقل إلى آخرين طريقة رؤيتي الجديدة، التزم هكذا أكثر فأكثر، أعرّض نفسي، أجابه الرأي السائد الذي يعكس بلا تبصّر الصحافة، الخ. يمكن أن أنقاد هكذا إلى خطوة شخصية لصالح من أعتبره ربّما بريئاً ومظلوماً، من هنا أتقدم في الفعل، «اضطلع» بمسؤوليته. ويوجد هنا مرحلة ليست أقل أهمية من المراحل السابقة: إن ميزة الشخص، ليست فقط في مواجهة، في تقييم، في مجابهة، إنها أيضاً في الاضطلاع هنا ربّما تتحقّق على أكمل وجه اللحمة بين ما قلت عن الفعل وما نقرره حالياً عن الشخص. كنا قلنا إن الفعل هو شيءٌ ما للاضطلاع، أي أن على الشخص التعرّف على نفسه فيه، لكنه ليس هو نفسه فعلاً إلاّ بما يجعل هذه الخطوة اللاحقة للشخص ممكنة، إنه مُتَدخِّلٌ إذاً بين الشخص وبين ذاته. في الفعل يتحقق الرابط الذي به يتصل الشخص بذاته، لكن ينبغي أن نضيف حالاً أنه ليس خارج هذا الاتصال. إن كائناً ليس متصلاً بنفسه هو بالمعنى الدقيق مُؤْلَيَنٌ - ومن هنا غير قادر على الفعل.

على أي حال هناك إمكانية لتبيانٍ أكملٍ للتلاحم الأساسي بين المراحل والذي اضطرت لفصله من أجل وضوح التحليل. يمكننا أن نبيّن بصورة خاصة أن الاضطلاع هو بمعنى معين

المجابهة، لكن، أمرٌ غريب، مجابهة ماضينا الخاص: أي شيء هو وراءنا. يوجد هنا مناقضة يبدو لي بُعْدُها الماورائي لا يحصى. لا يمكنني سوى الإشارة إليه هنا. إذا كان الاضطلاع يعني مجابهة ماضينا، نستطيع القول من جهة أخرى إنّ مجابهة موقف تعني بمعنى معين الاضطلاع به كما نضطلع بمسؤولية فعلنا الخاص، أي اعتباره بمثابة موقفنا.

تتضح من هذه الزاوية منظورات عدة.

في الدرجة الأولى، نستطيع أن ندرك الآن المعنى الحقيقي للتمييز بين فرد وشخص. أقول عن رضى أن الفرد هو الـ «(On) في حالة التجزؤ». ليس الفرد سوى عنصر سكوني ـ ومن جهة أخرى ليس من سكوني ممكنٍ إلاّ على صعيد الـ (On). أقول أيضاً إن الفرد هو دون نظرة، دون وجه. إنه نموذج، حبةُ بُرَادَةٍ.

ثانياً، بمقدورنا، من خلال تخصيصنا الشخص على الشكل الذي قمنا به، أن نستشف ما قد يكونه الشخص المطلق، من دون أن نبقي أبداً على أي حال في حالة إثبات ما إذا كان هذا شيئاً آخر غير تخيل ماورائي. إن التمييز الوقتي الآن بين فعل المجابهة وفعل الاضطلاع يزول كلياً بالنسبة للشخص. إنه ينزع إلى أن يطرح نفسه كمسؤول كلياً عن التاريخ. حوله وبه

تتلاشى الـ (On) في تخصيص النظرة الكامل.

يستحيل عليّ مع ذلك أن أختم على هذا النوع من الوفاق الكامل أو التألق الماورائي. عليّ الاعتراف بأنه إذا كانت التحاليل التي عرضت مجملها تبدو لي صحيحة تماماً، لـديّ من جهة أخرى الانطباع بأنه من الخطير جداً الزعم باستخراج مقومات فلسفة إيجابية منها. وحقيقة تفكيري هي أنني أعتقد من جهة بأن الشخص ليس ولا يمكنه أن يكون ماهيةً، ومن جهة أخرى بأن ماورائيات مقامةً نوعاً ما بمعزل أو في ظل ماهيات معرضة للاضمحلال كقصر كرتوني. هذا الأمـر، لا أستطيـع سوى الإشارة إليه، لأنه في الحقيقة يوجد هنا بالنسبة لي أنا نفسي نوعٌ من التشكيك وحتى من خيبة الأمل. لكن إذا عدنا هذه المرة مباشرة إلى مسألة علاقات الفرد والشخص، يخشى أن نشهد ظهور صعوبات لا يمكن تجاوزها.

باختصار: لا يمكن للشخص أن يكون لا اختلافـاً ولا إعلاءً للفرد، لكن إذن ما هو؟ ما هو وضعه الماورائي؟ أليس بالنتيجة شيئاً ما، بحكم كونه ملازماً للـ (On) لا قوامَ ميتافيزيقياً له أكثر منها؟ ثمّ أوليس على أسس أخرى مختلفة تماماً يجدر بناء فلسفة ملموسة؟.

يجب الإقرار أولاً بأن هناك «اغراءاً» بإقامة علاقة مباشرة

بين الشخص وبين الفرد، لكن في الحقيقة أية علاقة؟.

بيِّنٌ فوراً أن الشخص ليس نوعاً أو اختلافاً للفرد، فلا معنى إطلاقاً للتساؤل إزاء كائن معين: أهو شخص أم لا؟ نضيع وقتنا في الوقوف عند هذا.

أنقول إنه اعلاءٌ للفرد؟ لكن هذا يثير صعوبات يتعذر حلها. لا نستطيع أن نتقبّل بالفعل لا أن يكون هذا الاعلاء عاماً، ولا ألاّ يكونه. مع أن كل الفلسفة الديمقراطية مبنية، إذا لم أكن مخطئاً، على فكرة - كاذبة مماثلة، يوجد هنا دوغماتية لا يمكن شرحها، كما رأى ذلك شيلر وآخرون، إلاّ بوجود نوعٍ من اللاهوت المنحطّ في حالة متخلفة نستمر في الالتزام به مع عدم الاعتقاد به، أو بتعبير أصح، مع اعتقادنا بعدم الاعتقادية. إذا سعينا إلى استخراج ما يمكنه بالرغم من كل شيء أن يبقى مقبولاً في المسلّمات التي تقوم عليها مثل هذه الفلسفة، يبدو لي أننا نميّز ما يلي.

رأينا أن الشخص وهو يجابه الـ (On) ينزع إلى اختزالها، إلى تخصيصها، إلى إلغائها بالتالي كـ (On). غير أن هذا ينطبق بشكل ما على الفرد، إذا صحّ، كما ذكرت هذا، أن الفرد، هو الـ (On) في حالة التجزؤ. إن الشخص وهو يجابه الفرد، ينزع

إلى تمثله بنفسه، أي إلى اعتباره، إلى عقله، إلى إرادته كشخص. نستطيع التعبير عن هذا بالقول إن الشخص مُشِعٌ، وبهذا وحده العدالة ممكنةً، العدالة من حيث إنها إرادة عدالة، ولا كنظام سكوني، كنقل لمعادلة مجردة معيّنة. من هذا المنظور، لا توافق العدالة وجهاً أقلّ جوهرية للشخص من الشجاعة أو الاخلاص.

لكن، ما أن نحاول التعبير عن كل هذا بلغة ماورائية، أي آخذين كمحور الواقع نفسه، نصطدم بصعوبات خطيرة، أُعْدِدْنا لها على أي حال بتحليلنا للفعل، رأينا فعلاً إننا لا نستطيع اعتبار الفعل كمشاهدين من دون أن ننفيه - بيد أن هذا الواقع له تأثيرات أكيدة فيما يختص بالشخص. لنتفحّص هذا عن كثب أكثر. إن ميزة الشخص، كنّا قد قلنا، هي في أن يقيم، أن يجابه، أن يضطلع. كيف نقاوم إغراء أقنمة الشخص، التساؤل حول طبيعة هذا المبدأ الذي يجابه، يقيِّم، يضطلع؟ لكن يخشى أن نتورط بهذا في متاهة. سنُحْمَلُ بالفعل على إنشاء نوع من الهوية ذات خصائص معينة مجردة وسنُرغَم عندئذٍ على التساؤل عن أي نوع من التدبير المنزلي يمكن أن تقوم به مع الفرد نفسه. إنها المسألة المأزق التي أشرت إليها قبل قليل. كيف نتجنبها؟ بوجه الاحتمال بإقرارنا بأنه يوجد هنا

منظوران عكسيان ومتكاملان وبأننا معرضون باستمرار للخلط بينهما.

هذا ما سنعيه، على ما أظنّ، إذا فكرّنا بأننا لا نستطيع في الواقع اعتبار الشخص، كمعطى ولا ربّما حتى كموجود. في الحقيقة إن قولنا: «ميزة الشخص هي في أن يجابه»، يتكشّف ناقصاً من حيث إنه يقطع على الأقل الشخص عن الفعل الذي به يستنفِد نفسه ـ وتوشك كلّ نظريةٍ للشخص أن تستغل هذا الفصل غير الشرعي والوهمي.

أتساءل كيف نستطيع أن نعقل الصلة التي تربط فعلين متتاليين وإذا لم يكن الشخص ليس الوحدة التركيبية التي تجعل هذه الصلة ممكنة؟ لكن ينبغي التنبّه هنا إلى أن المسألة التي نتطلع إلى حلها من خلال وضع الشخص كمبدأ موحد هي نفسها «نظرية»، تبرز لأحدٍ من الخارج يحوّل أفعاله إلى تحديدات وينزع بالتالي إلى نفيها في نوعيتها. بصورة عامة، ننزع بالتأكيد في الواقع إلى تحديد الشخص كفاعل للفعل من حيث هو فعل، على السؤال: «من هو صاحب الفعل من حيث هو فعل؟» نجيب: إنه «الشخص». لكننا نعرف من جهة أخرى أن هذا السؤال هو بلا ريب، ليس أقل شرعية، أو بتعبير أصحّ، ليس أقلّ لا معنى مما لو كنا إزاء فعل مُدْرَكٍ

كفعل. لا يمكن أن يُطرَحَ إلاّ اعتباراً من اللحظة التي يحصل فيها انزلاق بموجبه يُتَصَوَّر الفعل كعملية، لأنه حيث هناك عملية يحق لنا بالطبع أن نسأل من هو العامل. هذا الانزلاق لا يمكن تجنبه عملياً: نحن في المجزأ، نحن أفرادٌ، نحن معرّضون من كل جانب للـ (On)، يمكن أن نضيف أننا «فريسة للتاريخ». التناقضات التي ذكرتها هي إذن مسجّلة بالواقع في وضعنا نفسه، وأننا بلا ريب لن نتوصل إلاّ بجهد فكري مضنٍ وشبه مستحيل التمديد إلى مفارقتها، دائماً بصورة مؤقتة على أي حالٍ.

يمكن أن نستخلص من هنا نتيجتين ماورائيتين متعارضتين تماماً، حسب الطريقة التي نميل بها إلى تركيز فكرة الشخص.

نستطيع من جهة أن نتساءل إذا لم تكن فكرة الشخص الإنساني إلى حدٍ معين وهماً. ربما بالمعنى الأقوى ليس هناك شخص إنساني ولا يمكن أن يكون، عندئذٍ لا يصبح الشخص واقعاً إلاّ في الله. أما عندنا نحن فهو ليس إلاّ مظهراً يوشك أبداً أن يتحول إلى وضع، إلى توقع خافق، إنما يمكن أن ينحط في لحظة، أن يتجمّد في تستّر، أن يحرَّف إلى تنكر مُدَنِّسٍ.

إلاّ أن اتجاهاً آخر مطروح أمام الفكر الفلسفي. نستطيع،

بالفعل أن نزعم بالعكس أن الشخص يبقى حتى النهاية متلازما مع هذا العامل المجهول أو المقنع الذي يواجهه وأنه في الله الذي يختفي فيه هذا العامل، بالضبط لأنه يبرز بكل وضوح، يزول.

يجدر فضلاً عن ذلك أن نفحص عن كثب طَرَفي هـذا الخيار وأن نتساءل إذا لم تكن المقابلة هنا لفظيةً أكثر بكثير مما هي واقعية.

ينبغي الإشارة إلى أن ما يعقّد كل شيء وعلى أخطر وجه في موضوع الشخص، هو أنه لدينا ربّما ميلٌ مُفْرِط للخلط بين شخصٍ وشخصيةٍ من جهة، وبـين فعلٍ وخلقٍ من جهـة أخرى.

مـا أريد مجـرّداً الإشارة إليـه هنا، هـو أنه إذا أُخِـذَتْ الشخصية كإشارة، كوسم فردي، كـ (Prögung)، لا يبدو أن صلة مباشرة تنشأ بالضرورة بين الشخصية بهذا المعنى وبـين الشخص كـما حاولت لا أن أحـدِّده، بل أن أذكـره ـ يمكن بالتأكيد هنا مناقشة اختيار التعابير، لكن المهم بنظري هو إدراك أنه يوجد هنا، في الواقع، وجهان أو سجلّان متميّزان تماماً. الشخصية من حيث هي (Prögung) هي فطرية، معطاةٌ لنا، إن لم يكن مباشرة، فعلى الأقل من خلال وسطاء شفافين بشكل

عجيب مثل الصوت أو النظرة، - في حين يقال، في الأفعال، التي بدا لنا أننا نرى الشخص يتركز فيها، أن هناك تجديداً لكل فطرية، لكل تجذّر. لكنْ ألا يُخْشَى، في هذه الظروف، ألّا تنزع فلسفةٌ مبنيةٌ على الشخص لا على الشخصية، وبطريقة محتمة نحو صورية ما؟.

في الحقيقة، ستكون لنا الوسيلة للتذكير أن الشخص، كما قلت ذلك، يجابه ماضيه، يمكننا أن نحاول، بالتالي، الادعاء بأنه الشخصية المضطلعة بنفسها، الفطرية التي تحصل في ذاتها على تكريسها. لكنه ليس مؤكداً تماماً مع ذلك أن هذا الحل معقولٌ، ويكون مستحيلاً على أي حال «لاتحديد» هذه النتيجة، لأننا نعرف تماماً أنّ هناك حالاتٍ حيث لا يتوصل الشخص إلى تأكيد ذاته إلاّ بنوع من الانقلاب يُخْمِدُ به ما تبقى فيه من فطرية[1].

أما فيما يتعلق بالخطر الصوري، فبيّنٌ أنّ محامِي الشخص المعاصرين يزعمون أنهم يسترجعون بصورة نسبية على الأقل التعيينات التي ضربت الكانطية صفحاً عنها. لكننا نستطيع التساؤل إذا لم يكونوا يصلون بذلك إلى توفيقية غير مترابطة.

---

(١) ربّما من الأفضل القولْ كمسبق (ملحوظة سنة ١٩٦٦).

ليست استنتاجاتي مغايرة فيما يختص بالخلق، والْحَقُّ هنا بما قلته في مكان آخر حول تعارض السر والموضوع. ليس هناك خلق بالتأكيد خارج سر معيَّن يكتنف الخالق ويتفجَّر عبره، بحيث أن ما نسميه خلقاً هو في الحقيقة وساطة فيها، كما رأى ذلك الرومانسيون[1]، تتّحد وتذوب التقبلية والفاعلية. لكن بالضبط، من هذا المنظور، ألا يَكْمُن عِظَمُ الشخص في نوع من الفقر الأونتولوجي؟ نفهم من ذلك أن الخالق غالباً يبدو لنا في الوقت نفسه أكثر وأقل من شخص.

١٩٣٥

(١) شيلينغ (Schelling) بصورة خاصة جداً (ملاحظة ١٩٦٦).

فهرس

منشورات عويدات ٩٠٢/ ١٩٨٨

Gabriel Marcel

Essai de philosophie concrète

Texte traduit en arabe

par

Kezhaia KHOURY

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

زدني علما

٣٤ ـ المؤسسات العامة.
٣٥ ـ المسألة الفلسفية.
٣٦ ـ تاريخ السوسيولوجيا.
٣٧ ـ الفدرالية.
٣٨ ـ أمراض الذاكرة.
٣٩ ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى
٤٠ ـ نقد الأيديولوجيات الكبرى.
٤١ ـ الفلسفات الكبرى.
٤٢ ـ العواطف والحياة الأخلاقية.
٤٣ ـ المكتبات العامة.
٤٤ ـ منظمة الأمم المتحدة.
٤٥ ـ الدستور واليمين الدستورية.
٤٦ ـ هذه هي الحرب.
٤٧ ـ الممارسة الأيديولوجية.
٤٨ ـ المواطن والدولة.
٤٩ ـ فلسفة العمل.
٥٠ ـ مونتاني.
٥١ ـ علم الجمال.
٥٢ ـ تدريب الموظف.
٥٣ ـ فلسفة التربية.
٥٤ ـ السوق النقدية.
٥٥ ـ الإنسان المتمرد.
٥٦ ـ تيار دو شاردان.
٥٧ ـ التربية الحديثة.
٥٨ ـ كيركيغارد.
٥٩ ـ تقنية المسرح.
٦٠ ـ المذاهب الأدبية الكبرى.
٦١ ـ النقد الجمالي.
٦٢ ـ الحضارات الإفريقية.
٦٣ ـ ديكارت والعقلانية.
٦٤ ـ العلاقات الثقافية الدولية.
٦٥ ـ البيبليوغرافيا.
٦٦ ـ علم السياسة.
٦٧ ـ الاعلامياء.
٦٨ ـ سوسيولوجيا الـ
٦٩ ـ الأدب الطبيعي.
٧٠ ـ الجمالية عبر الـ
٧١ ـ فن تخطيط المدن
٧٢ ـ علم النفس التـ



EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth–Paris